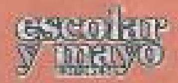
Pierre-François Moreau

Hobbes. Filosofía, ciencia, religión



Secundarios
Pequeña biblioteca de filosofía

"La concordia de los hombres es algo artificioso y solo subsiste asentada sobre palabras dadas y compromisos establecidos libremente"

(Thomas Hobbes, De corpore politico, parte I, capítulo 6)

En la descripción de Moreau comparece un Hobbes cuya originalidad reside –a contrario de lo que usualmente se nos enseña desde las afueras de los textos– en la brecha radical que separa a la sociedad civil de la naturaleza, por la que ni el Estado, ni el soberano, ni el lenguaje político que los articula discursivamente representan, por así decirlo, una segunda naturaleza de la que haya que buscar su origen y modelo pre-político, extra-jurídico. Es más, esa brecha desautoriza la pregunta misma por el origen y el modelo, si por tales ha de entenderse una suerte de proto-sociedad anterior a la constitución de los individuos en sujetos iguales de derecho, y, con ello, desautoriza también la tentación de considerar el poder político en términos despóticos, premodernos, pero también totalitarios, cual pálido reflejo de la tiranía que en la naturaleza reina.

Pierre-François Moreau
Celebrado especialista en historia de la filosofía moderna, dirige la prestigiosa colección "Philosophies" de las Presses Universitaires de France y en la actualidad trabaja en una edición bilingüe de las obras completas de Spinoza, de la que ya se han publicado tres volúmenes. Es autor de numerosas monografías, entre las que destaca *Spinoza y el spinozismo*, publicada en esta misma colección.





escolar y mayo editores

Pierre-François Moreau

Hobbes. Filosofía, ciencia, religión

Traducción de Pedro Lomba



1ª edición, 2012

© Presses Universitaires de France
Título original: *Hobbes : philosophie, science, religion*, 1989

© Escolar y Mayo Editores S.L. 2012
Pza. Águeda Díez 5C 1ºD
28019 Madrid
info@escolarymayo.com
www.escolarymayo.com

© De la presente traducción, Pedro Lomba
Creative Commons

Diseño de cubierta y maquetación:
Escolar y Mayo Editores S. L.

ISBN: 978-84-939490-6-8
Depósito legal: M-10787-2012

Impreso en España / Printed in Spain
Lerko Print S.A.
Paseo de la Castellana 121
28046 Madrid

Introducción

Hobbes es conocido en Francia, sobre todo, como teórico del derecho y de la política —él mismo afirmaba que la ciencia del Estado no había comenzado antes de la aparición de su libro *De cive*—. Sin embargo, en las páginas que siguen, apenas nos ocuparemos directamente de estas cuestiones.

La teoría del «pacto social» es común a la mayor parte de quienes en la Edad Moderna escriben sobre la política. Para ellos, solo el individuo, o al menos la parte esencial del individuo, el sujeto de derecho, es lo realmente pensable. Pensar el Estado, o pensar un fenómeno social o moral, consiste en retrotraerlo de una cierta manera al individuo. Las teorías del pacto o del contrato social resuelven este problema asignando a la sociedad un origen jurídico: el contrato inicial en el que los individuos, fuente de la soberanía, renuncian a todo o a parte de sus derechos para constituir un ser nuevo que extrae su fuerza y su estatuto de esa potencia que le es entregada. Por tanto, en un primer momento, lo que hay es el estado de naturaleza, en el que los individuos son libres; a continuación, se da el instante del pacto; finalmente, la sociedad civil, cuya legitimidad, junto con los límites de su legitimación, son explicados en virtud de tal proceso: gracias a él sabemos por qué los individuos deben obedecer al Estado, y en qué momentos pueden dejar de hacerlo, esto es, cuándo y por qué los primeros y el segundo pueden recurrir a la fuerza. Este conjunto —compromiso jurídico más recurso a la fuerza— traza el marco de la lógica

de la obediencia que caracteriza a la mayoría de las teorías políticas de la modernidad, e incluso de épocas posteriores.

Estas teorías, por supuesto, no son necesariamente «individualistas» por lo que hace a sus consecuencias. Incluso puede ser que le dejen muy pocos derechos a los individuos tras el pacto, en función de lo que concedan al soberano; lo que le dan a este es el precio que ha de ser pagado por abandonar el estado de naturaleza. Por tanto, dicho precio variará según el estado de naturaleza sea considerado como más o menos vivible. La originalidad de Hobbes (y la causa de su mala reputación) reside en que lleva este esquema al extremo: el estado de naturaleza es totalmente invivible y, puesto que el individuo tiene todo que perder en él, lo da prácticamente todo en el momento del pacto —el soberano asi constituido dispone entonces de una autoridad absoluta; nada puede oponerse a ella legítimamente—.

Por otro lado, estas teorías, aun cuando desembocan en el absolutismo, se oponen a las que fundan el derecho y el Estado sobre un criterio religioso y, con más exactitud, sobre un dictado divino —expresado directamente, o reflejado en el orden natural—. Como veremos, tales versiones del derecho divino adquieren cierto peso en el siglo XVII, sea del lado monárquico, sea, por el contrario, del lado de quienes apoyan el derecho de oponerse al soberano en el profetismo o directamente en la Escritura Santa. También las teorías del contrato, por tanto, deben ocuparse de la religión, aunque solo sea para combatir semejantes excesos.

Hemos considerado que los temas propiamente políticos son ya bastante conocidos; por ello nos interesaremos aquí, más bien, por la lógica que los hace posibles y por el sistema que les da forma. El mismo Hobbes ve su teoría política como un esfuerzo tenaz por enraizar la ciencia del Estado en la ciencia sin más, en el conocimiento de lo que sea el hombre. Y como un esfuerzo por arrancarla de las exigencias de la sobrenaturaleza, o al menos de

todo aquello que pudiera beneficiarse de manera directa, en el interior de la esfera del derecho y de la sociedad civil, de un recurso a la sobrenaturaleza. Así pues, lo que vamos a analizar son estas dos vertientes de su obra: qué es el hombre y qué sabe de la palabra de Dios —pues ambos saberes se revelan como necesarios para edificar el conocimiento, la seguridad, por tanto, del Estado—.

1. LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE HOBBES: ALGUNAS REFERENCIAS CONCEPTUALES

El objeto de este libro no es resumir la política de Hobbes, ni mostrar cómo se inscribe en una lógica de la obediencia. Sin embargo, tal vez no sea inútil recordar algunos conceptos a los que se ha hecho alusión en las páginas anteriores.

Estado de guerra. Las pasiones naturales del hombre, y el poder del lenguaje, que amplía su efecto destructor, hacen del estado naturaleza un estado insoportable. Por ello, es preciso constituir la sociedad civil para escapar de la guerra, pues esta supone una amenaza perpetua. Sin embargo, una simple convención no basta (podría ser traicionada); será necesario otorgar la fuerza al poder así constituido o, más bien, impedir que alguna otra fuerza pueda oponerse a la suya. Ahora bien, ¿por qué renunciaría el individuo a su propia fuerza? Ella es, hasta este momento, su única defensa frente a los ataques del prójimo; puede temer, con toda legitimidad, ser engañado si renuncia a ella unilateralmente.

El pacto. La solución consiste en un abandono a la vez simultáneo y total, bajo condiciones tales que a cada cual se le asegure que los demás serán constreñidos a respetar su promesa. Los hombres confían todo su poder a un hombre o a una asamblea, sometiendo a ella su juicio y su voluntad. Se supone, por tanto, que todos se dicen a todos: «Autorizo a este hombre o a esta

asamblea, y le entrego mi derecho a gobernarme a mí mismo, a condición de que los demás le entreguen su derecho y de que autoricen todas sus acciones de la misma manera». La generación del Estado consiste así en una convención en virtud de la cual cada ciudadano renuncia a su derecho a defenderse (o a atacar) *a cambio* de que los demás presten el mismo juramento, de que se desarmen de la misma manera ante el soberano. El soberano, por su parte, no formula promesa alguna.

El soberano. La seguridad de los ciudadanos depende, por tanto, de la fuerza del soberano así generado. A todos interesa, pues, que este poder sea absoluto. Mantener una parte del poder originario, reconstituir un poder intermedio, o tratar de liberarse de la autoridad del soberano (incluso intentar controlarla), equivale a poner en peligro la seguridad de todos. Por ello, el derecho del príncipe no puede limitarse a hacer leyes, fijar impuestos, reclutar ejércitos, controlar las Universidades y la enseñanza de las Iglesias, etc. Debilitar al Estado no refuerza la libertad de los ciudadanos, sino que abona el terreno para la guerra civil y la destrucción de todos.

2. HOBBES Y SU ÉPOCA

En la biografía de Hobbes se anudan tres elementos a los que su obra hace referencia de manera constante: la tradición clásica, la cultura científica moderna y los conflictos político-religiosos (a la vez políticos y religiosos, pues en la historia de la Inglaterra del siglo XVII ambas dimensiones están ligadas indisolublemente, lo cual confiere a la Revolución inglesa un aspecto muy diferente del que tendrá la Revolución francesa siglo y medio más tarde). Son los acontecimientos que marcan estos tres dominios los que señalan las grandes fechas de la cronología de la vida de Hobbes, en mucha mayor medida que su vida privada —en la que no su-

cede gran cosa, o en la que lo que sucede está en relación directa con esos acontecimientos—.

— *La cultura clásica*. El viaje de Erasmo y la obra de humanistas como Tomás Moro o Colet han forjado el Renacimiento en Inglaterra. El latín y el griego se han expandido ampliamente; Hobbes ha aprendido estas dos lenguas en la escuela, antes incluso de ir a Oxford (ya había traducido la *Medea* de Eurípides). Es este conocimiento del latín lo que, en la época, permite a los ingleses participar en la cultura europea (lo que un autor escribe en latín puede ser leído en todas partes; lo que escribe en inglés debe ser traducido). Para Hobbes, el latín es sobre todo una lengua de trabajo científico: de los dieciséis volúmenes de sus obras, cinco está formados de *Opera latina*. Pero la lengua literaria, aquella cuyas obras maestras traducirá él mismo al inglés, es el griego. Hobbes redacta su física y su política en latín, pero traduce a Homero y a Eurípides.

— *La cultura científica*. Aquí se da una clara separación entre dos períodos. El Renacimiento inglés ha conocido un impulso, más que a construir una actividad científica real y, sobre todo, más que a constituir una enseñanza real, a construir ciencias. A lo largo del período isabelino, solo se encuentra una verdadera insistencia en el papel de las matemáticas entre gentes que pasan por ocultistas (como John Dee o, más tarde, Robert Fludd) y que, de todas formas, permanecen aisladas. La cultura matemática no desempeñará una función dominante sino más tarde, a lo largo del siglo XVII, con Wallis, Boyle, Newton. En su juventud, Hobbes ha recibido en Oxford, sobre todo, una formación en lógica —la Universidad inglesa, desde este punto de vista, parece haber estado más cerrada sobre sí misma que los colegios jesuitas del continente—.

— *La política religiosa*. Inglaterra ha vivido la Reforma de una manera muy específica —es lo que ahora se llama, con un término tardío, anglicanismo—. Este ha instaurado, de alguna manera, dogmas y ritos intermedios entre el catolicismo y el protestantismo estricto; pero sobre todo ha afirmado el papel preeminente del soberano en el interior de la Iglesia. Enrique VIII ha publicado el Acta de supremacía en 1534; Eduardo VI ha encargado la redacción en 1549 del *Prayer Book* en lengua inglesa; la *Bill* en 42 artículos (1553) y la de los 39 artículos (1563) codifican las creencias y su interpretación; veremos, por ejemplo, cómo se esfuerza Hobbes en el apéndice del *Leviatán* por acordar su teología con el marco así definido.

Por supuesto, semejante política va a chocar con una doble oposición: por un lado con la católica, que rechaza la supremacía del soberano temporal —lo cual puede hacer que los católicos aparezcan como «agentes del extranjero» (uno de los puntos más candentes de la polémica es la cuestión del tiranicidio)—. Por otro, con la oposición protestante, que desea ir más lejos que esta teología de compromiso, poniendo también en cuestión la preeminencia real en materia religiosa, aunque no en favor del papado, sino de las autoridades eclesiásticas, o incluso —esto lo propugnarán los más radicales— de la inspiración individual. A esta oposición religiosa se añade una reivindicación política, pues las tentativas de absolutismo van a contracorriente de la tradición parlamentaria, de la regla del consentimiento a los impuestos, de la jurisprudencia establecida. A la vez que defienden esta herencia, los protestantes puritanos buscan asentar su poder, controlar la formación de pastores en la Universidad, asegurar su derecho a interpretar la Santa Escritura, etc. Prácticas y tesis estas cuyo eco —y refutación— encontraremos en las demostraciones de Hobbes.

En fin, esta política religiosa tiene consecuencias internacionales. Inglaterra apoya a los reformados en todas partes: en Fran-

cia, en los Países Bajos... Apoyo que desemboca en un conflicto abierto con la gran potencia católica del momento: la España de Felipe II. Hobbes nace el año en que la Armada Invencible pone rumbo a las costas inglesas.

3. CRONOLOGÍA

1588

Nacimiento de Thomas Hobbes en Westport, cerca de Malmesbury, el 5 de abril, «un viernes por la mañana que ese año cayó en Viernes Santo. Su madre entró en los dolores del parto debido al terror que provocó en ella la noticia de la invasión de los españoles» (Aubrey). Es hijo de un vicario de Westport.

1592-1602

Comienza sus estudios en la escuela de Westport y en la de Malmesbury. Luego, su tío Francis le proporciona los medios para ir a estudiar a Oxford.

1603-1608

Magdalen Hall; contactos con la Escolástica y el nominalismo; recuerda en su *Vida* que allí aprendió la silogística, la física de la materia y de la forma, la explicación de las sensaciones por la doctrina de las *species rerum*. Prefiere a todo ello el estudio de los mapas geográficos y de los libros de viajes.

1608

Entra, en calidad de preceptor, al servicio de los condes de Devonshire (la familia Cavendish, a la que, en adelante, permanecerá ligado casi permanentemente).

1610-1613

Acompaña a su pupilo William Cavendish (posteriormente segundo conde de Devonshire) en un largo viaje por Francia e Italia. Quizás sea al regreso de este viaje cuando escribe los «Ensayos» psicológicos publicados con el nombre de Lord Cavendish y marcados de influencias baconianas.

Después de 1620

Trabaja junto con el canciller Bacon; da una mano a la traducción latina de los *Ensayos* y (tal vez) de la *Nueva Atlántida*. Curiosamente, nunca hablará de estos contactos. Parece haber sentido poca estima teórica por el canciller: califica sus experimentos como «prácticas de boticario» —lo cual quizá remita a una divergencia sobre el papel de las matemáticas—. Sin embargo, estos contactos están lejos de carecer de valor. A través de Bacon, Hobbes entra en relación con el medio científico que gravita en torno a aquel y con las ideas que en él circulan: la filosofía mecanicista, el interés por los materialistas antiguos, vínculos con Beeckman (quien durante estos años trabaja sobre la cuestión de la conservación del movimiento); además, ha podido adquirir algún interés por la «psicología del conocimiento»: el estudio de las pasiones humanas y la manera como oscurecen el trabajo del saber.

1624

Lee con entusiasmo el *De Veritate* de Herbert de Cherbury. Este, con Hobbes y Spinoza, será objeto del odio de los teólogos ortodoxos. En 1680 Kortholt refutará a los tres conjuntamente en un tratado de título significativo: *Los tres impostores*.

1628

Muerte de su antiguo pupilo W. Cavendish, de quien se había convertido en secretario. Hobbes termina su traducción de la obra

de Tucídides *Historia de la guerra del Peloponeso* (revisada por su amigo Ben Jonson). Además de su objetivo político (mostrar a sus contemporáneos los perjuicios de la democracia), este trabajo presenta un interés metodológico: muestra cómo concibe Hobbes la ciencia del hombre inmediatamente antes de su descubrimiento de Euclides. Mientras que los demás historiadores se entregan a digresiones morales, la superioridad de Tucídides reside en que se contenta con describir y narrar; el lector, convertido en espectador, puede extraer él mismo las conclusiones. Ahora bien, «el trabajo propio y principal de la historia consiste en instruir a los hombres y en hacerles capaces, mediante el conocimiento de las acciones del pasado, de comportarse con prudencia en el presente y con previsión para el futuro». El conocimiento del hombre aparece aquí, por tanto, como algo de orden todavía esencialmente histórico. Lo que más tarde va a cambiar no es esto; lo que cambiará tiene que ver con algo que se formula aquí como rechazo de la historia moralizante. Con ello, Hobbes apunta hacia un nuevo modelo de conocimiento del hombre.

1629

Hobbes vuelve al continente como preceptor del hijo de sir Gervase Clifton. Durante su estancia en París, descubre los *Elementos* de Euclides —episodio considerado desde entonces como momento clave en su vida intelectual (y referido como tal en su autobiografía y en el relato que de su vida hace Aubrey)—. En ellos descubre, ciertamente, el rigor de las matemáticas, pero estas le dan a conocer, sobre todo, un modelo de necesidad más abstracto, extraño al pesimismo histórico de Tucídides. Si el proceso demostrativo acometido por Euclides puede extenderse más allá del dominio de las matemáticas, entonces se puede razonar sobre el hombre de otra manera que de forma inductiva. En 1630, probablemente, redacta el *Short Tract on First Principles*, en el que comienza a aplicar su método.

1631

Vuelve al servicio de los Devonshire para ocuparse del hijo de su antiguo pupilo. En 1633 emprende con él un nuevo viaje al continente que dura cerca de tres años. En París, largas discusiones con Mersenne. En Florencia visita a Galileo.

1637

Su amigo Kenelm de Igby, entonces en París, le hace llegar los *Ensayos* de Descartes.

1640

Comienzo de la Revolución inglesa. Hobbes redacta los *Elements of Law*, que circulan en forma manuscrita. Tiene cincuenta y dos años, por tanto, cuando escribe su primer texto importante, en el que presenta la antropología y la política según el orden de exposición que en lo sucesivo será el del sistema. Lo hace en el momento en que las circunstancias políticas han alcanzado su punto de ruptura.

El reinado de Carlos I se ha caracterizado, a la vez, por las usurpaciones católicas y por una persecución de los puritanos, a la que se añade un conflicto entre el rey y los parlamentarios: Carlos I disuelve el Parlamento en 1629 y durante los once años siguientes (la «tiranía de los once años») gobierna como monarca absoluto apoyándose en el ministro Strafford y en el arzobispo de Canterbury, Laud. Aplica las teorías de Jacobo I sobre el derecho divino de los reyes, censura las publicaciones contestatarias, intenta subir los impuestos volviendo a la tradicional necesidad del recurso a los Comunes. Todo ello es objeto de las polémicas en que se forjan los argumentos de los diferentes campos enfrentados, y que Hobbes resumirá años más tarde en el *Behemoth*, obra en la que dibuja el decorado histórico en el que adquieren su sentido las demostraciones abstractas de los *Elements of Law* y del

Leviatán. La oposición a propósito de la cuestión de los impuestos se concentra de forma ejemplar sobre la cuestión del *Ship money*: el rey trata de extender al conjunto del país una tasa tradicional y en 1637 hace condenar a John Hampden, que rehusa pagarla porque la considera ilegal (juicio de Hobbes: «Para la defensa naval, el rey de Inglaterra tiene derecho a imponer una tasa a todos los condados, sean costeros o no, a fin de construir y equipar los navíos... pues si se ha confiado a una persona el cuidado de defender y de gobernar el reino entero, hay muy poca equidad si se la hace depender de otras gentes para obtener los medios para realizar su tarea. En semejante caso, no es ya esa persona quien ejerce la soberanía, sino aquellas otras»).

Cuando Laud intenta imponer la liturgia anglicana a los protestantes escoceses, estos entran en guerra; el rey se ve obligado a convocar al Parlamento, que se niega a concederle dinero si no procede a ciertas reformas —esto es, el absolutismo, nunca aceptado de verdad, es llevado materialmente a la crisis—. Antes que ceder, el rey prefiere disolver el Parlamento, pero cuando haya perdido la guerra, en noviembre de 1640, deberá convocar otro: será el «Parlamento Largo», que durará (con modificaciones e interrupciones) veinte años; es, sobre todo, el comienzo de la Revolución. Laud y Strafford son encarcelados (y serán ejecutados sin dilación).

A Hobbes le llega la noticia de que alguien que ha querido enseñar sus doctrinas ha sido encerrado en la Torre de Londres. Juzga prudente abandonar el país y se instala en Francia.

1640-1651

Estancia de Hobbes en París. Se confirma su interés por las ciencias de la naturaleza y la nueva filosofía. Frecuenta a Mersenne y a Gassendi. Estudia anatomía en las obras de Vesalio, y química. A finales de 1640, solicitado por el padre Mersenne, re-

dacta las *Terceras objeciones* a las *Meditaciones metafísicas* de Descartes. Escribe varios tratados de óptica, uno de los cuales es publicado por Mersenne en su *Synopsis* de 1644. Aborda igualmente los problemas del movimiento y de la materia en un largo manuscrito en el que critica el diálogo *Sobre el mundo*, de Thomas White, teólogo católico que había refutado a Galileo.

Prosigue también con su obra política: publica el *De Cive* en 1642 (segunda edición, aumentada, en 1647), y su traducción inglesa, los *Philosophical Rudiments*, en 1651. El mismo año da a la imprenta la versión inglesa del *Leviatán*.

1649

Ejecución de Carlos I. Instauración de la República, defendida y dirigida por Cromwell, que aplasta la agitación «extremista» de los *Levellers*.

1651

El pretendiente, Carlos II, intenta en vano retomar el poder. Derrotado en Worcester (septiembre), huye de nuevo al continente.

A finales de año, Hobbes vuelve a Inglaterra y se instala en Londres. ¿Cómo explicar este comportamiento? En su exilio francés, tenía buenas relaciones con el pretendiente, a quien dio lecciones de matemáticas; sus tratos eran peores con los regalistas (quienes, por lo demás, le reprocharán más tarde su «traición»). Pero se puede pensar que Cromwell, desde el momento en que ha restablecido la paz y la seguridad, satisface los criterios que designan al soberano; Hobbes no tiene nada de «legitimista», pues no funda el poder sobre el derecho divino —esto es incluso lo que traza una demarcación infranqueable entre él y los partidarios de los Estuardo, exiliados al mismo tiempo que él—. «Cuando en una guerra, extranjera o intestina, el enemigo se alza con la victoria final, de tal manera que, dado que las fuerzas de la república ya

no pueden afrontar la campaña, los súbditos no tienen ya ninguna protección que esperar de su lealtad, la república queda entonces disuelta y cada cual es libre de protegerse por todas las vías que su discernimiento le sugiera» (*Leviatán*, cap. 20).

Después de 1651

Hobbes alterna su vida en Londres con estancias prolongadas en la residencia de los condes de Devonshire. Se vincula con el jurista John Selden y con Harvey, quien ha descubierto la circulación de la sangre. Hobbes y Harvey comparten las mismas afinidades metodológicas (Harvey ha estudiado en Padua cuando Galileo enseñaba allí), y la misma desconfianza hacia Bacon («escribe filosofía como solo puede hacerlo un lord canciller»).

La última parte de la vida de Hobbes va a estar atravesada por varias series de polémicas: por un lado, políticas y religiosas (con Bramhall, por ejemplo); por otro, científicas —las grandes controversias con Wallis—. Se debe recordar que Hobbes no ingresará nunca en la Royal Society, que por entonces se está constituyendo. Es el momento en que el paisaje cultural inglés está derivando hacia el ámbito de la ciencia experimental —y Hobbes no sigue este cambio.

1654

John Davies publica el opúsculo *Of Liberty and Necessity*, que Hobbes había redactado en 1646 con ocasión de una disputa sobre el libre arbitrio mantenida con el obispo arminiano Bramhall, que al año siguiente publicará una refutación, *A Defense of the true Liberty of human Actions*, y la polémica irá ampliándose.

1655

De Corpore, primera parte del sistema de Hobbes que comprende la lógica y la física.

1656

Continuación de la polémica con Bramhall: *The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance*. Por lo demás, Hobbes acepta que se publique una traducción inglesa del *De Corpore*, revisada por él, y a la cual han sido añadidas las *Six Lessons to the Savillians Professors*. Comienzos de la polémica con Wallis.

1658

De Homine, «segunda parte» del sistema, y vínculo entre el *De Corpore* y el *De Cive*, publicado dieciséis años antes. El 3 de septiembre de 1658 muere Cromwell.

1660

Restauración de los Estuardo. Carlos II (proclamado rey el 8 de mayo) no es hostil personalmente a Hobbes, pero este deberá defenderse de numerosas acusaciones de traición y ateísmo. No es considerado, de ninguna manera, como el teórico oficial de la monarquía absoluta.

1661

Comienzo de la polémica con Boyle y contra los experimentos del Gresham College.

1662

Mr. Hobbes considered in his Loyalty, Religion, Reputation and Manners.

Hacia 1666

Redacta el *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Law* (publicado en 1680).

Hacia 1668

Redacta el *Behemoth* (historia de la guerra civil inglesa, publicado en 1680).

1668

Publicación de la versión latina del *Leviatán*. Redacta *An Answer to a Book published by Dr. Bramhall* (publicado en 1682).

1673

Traducción de la *Ilíada*.

1675

Durante su último viaje a Londres, Hobbes se encuentra con Huygens y Sorbière.

1676

Traducción de la *Odisea*.

1678

Publica su última obra, el *Decameron physiologicum*. Tiene noventa años.

1679

Muere el 4 de diciembre.

1683

El 21 de julio la Universidad de Oxford condena el *De Cive* y el *Leviatán* (se les reprocha, entre otras cosas, deducir toda autoridad civil de un origen popular y reconocer el esfuerzo por conservarse a sí mismo como ley fundamental de la naturaleza. Las cosas, por tanto, son claras: son las bases radicales de la filosofía de Hobbes lo que es atacado, sean cuales sean sus consecuencias). Algunos días más tarde, los libros condenados son quemados en medio de una gran multitud y de una algarabía generalizada: «los estudiantes bailaban alrededor de las hogueras».

1688

«Revolución gloriosa»: los Estuardo son expulsados de nuevo, esta vez en beneficio de una monarquía que renuncia al absolutismo.

Capítulo 1

Ciencia y filosofía. Naturaleza y artificio

1. Sistema de la revolución: los fundamentos científicos de la política

Al comienzo del *De Corpore*, Hobbes presenta su libro en una dedicatoria al conde de Devonshire. Estas páginas están animadas por una tensión a la vez polémica y teórica que las revela como el corazón del sistema, o como su motivo determinante. Tensión *polémica* porque el texto es un diálogo entre tres personajes: el autor, el destinatario de la dedicatoria y la masa de detractores —«sé por experiencia cuán despreciado seré, más que agradecido, por haber dicho a los hombres la verdad sobre la naturaleza humana»—. Como siempre y en todas partes, la envidia y la calumnia se enfrentan a la invención filosófica y, más allá del caso de Hobbes, aparecen como una dimensión necesaria de la historia del pensamiento. A propósito de Harvey, se señala como un hecho excepcional que, «venciendo a la envidida, haya podido hacer prevalecer en vida una doctrina nueva»; sobre todo, se afirma que quienes han conseguido entorpecer el progreso del pensamiento son los propios filósofos, o al menos los que han logrado estrangular su progreso con los lazos del lenguaje. El autor, por tanto, sabe bien que va a encontrarse con su adversario y que este ocupa ya el terreno, pero que lo ocupa ilegítimamente, pues esos filósofos solo lo son nominal, aparentemente; confunden sus ilusiones con el rigor de lo verdadero. Es necesario, así pues, abrir el libro

con una justificación *teórica* que distinga su contenido del de la filosofía imaginaria.

La dedicatoria reivindica para la obra tres caracteres positivos: su importancia (en términos no de longitud, sino de verdad), su novedad y su carácter matemático —que es otro nombre para su claridad—. Esta última afirmación equivale a traducir su novedad en términos de *estatuto*: el libro no es ni obscuro (como lo son, para Hobbes, los manuales escolásticos) ni absolutamente transparente, o transparente para cualquiera; se espera del lector que se sitúe en el terreno de la ciencia y, si cumple esta condición, el lenguaje del libro será claro para él, le mostrará una claridad que no es ni la de la simple observación ni la de la vida cotidiana. El ámbito de la ciencia tiene una entrada: la matemática.

Pero, precisamente, el lector podría objetar de inmediato que los griegos no han esperado a Hobbes para descubrir las matemáticas, y que Platón, por ejemplo, también ha escrito en la entrada de su Academia «que nadie entre aquí sin saber geometría». Es a esta objeción implícita a la que Hobbes —que no deja de citar esa misma fórmula platónica en otro lugar de su obra— va a responder esbozando una historia teórica del saber. Esta historia es, como a menudo, inseparable de una topografía. La filosofía (que él identifica con el conjunto de las ciencias) se divide en tres partes: la matemática, que trata de líneas y figuras; la física; la filosofía de la sociedad civil. Cada una de las tres o, mejor, de las cuatro disciplinas (pues Hobbes, como de pasada, concede un lugar particular a «la parte más útil de la física»: la ciencia del cuerpo humano) ha conocido un desarrollo particular; cada una tiene su punto de partida tras la que la precede. Pero en todas ellas este desarrollo obedece a las mismas leyes: hace pie en un comienzo absoluto, antes del cual no hay nada o casi nada. Este comienzo absoluto es indicado por un nombre, ciertamente: Galileo, Harvey, Hobbes mismo. Pero también por un descubrimiento

preciso y lo suficientemente general como para constituir la ciencia en tanto que tal. Así, afrontando la cuestión de la caída de los graves, Galileo «nos ha abierto la primera puerta de la física general: la naturaleza del movimiento». Tras este momento de instauración, la ciencia se acelera en una multiplicación de descubrimientos que contrasta con la inercia anterior. La historia que nos es presentada aquí es claramente, por tanto, una historia discontinuista: el saber se crea por revolución.

Habría mucho que decir sobre este texto; por ejemplo, sobre el hecho de que en él no se le asigne el origen de la matemática a un nombre. También se podría comparar con otros programas de renovación filosófica, por ejemplo con el segundo prefacio de la *Crítica de la razón pura* o con los numerosos pasajes en que Descartes piensa y niega su relación con los antiguos (el artículo 202 de la última parte de *Los principios de la filosofía*: «Que estos principios no concuerdan más con los de Demócrito que con los de Aristóteles o con los de otros»; el artículo 1 de *Las pasiones del alma*: «...lo que los antiguos han enseñado sobre ellas es tan poca cosa, y en su mayor parte tan poco creíble, que no puedo tener ninguna esperanza de acercarme a la verdad si no es alejándome de los caminos que ellos han seguido»). Todas estas declaraciones tienen en común que afirman el carácter *iniciador* de un programa significativo, teniendo a la vez en cuenta, de cierta manera, el *antes*, que queda confinado en la insignificancia. Descartes lo consigue, en el fondo, insistiendo en la distinción entre el orden de las razones y las opiniones: quien no ha encontrado más que las segundas, no es un precursor, pues estas solo adquieren sentido injertadas en aquel orden. Kant traza una topografía de las ciencias y se reserva la fundación solamente de la metafísica mediante el mismo gesto por el que asigna a otros el origen de la lógica, de la geometría y de la física. ¿Qué hace Hobbes? También en él es clara la reivindicación de una ruptura inaugural; ello no

tiene que ver con el amor propio del escritor, sino que marca la necesidad de separarse brutalmente del dominio de la ignorancia y el prejuicio; brutal y definitivamente: la ciencia, una vez constituida, puede progresar por una vía segura. Lo que hace necesaria esta seguridad no es solo, como en Descartes, la búsqueda de la certeza, ni, como en Kant, la aspiración a hacer que cese el autodesgarramiento de la razón cuyo campo es la metafísica. Esta seguridad racional tiene un sentido directamente político, pues permite fundar y legitimar el Estado que garantice a los hombres la seguridad. Pero lo propio de Hobbes es que afirma su novedad en el umbral de una obra de física, cuando de lo que se proclama fundador es de la filosofía civil. Y, como hemos visto, es al comienzo de su física donde prevé las críticas que se atraerá «por haber dicho a los hombres la verdad sobre la naturaleza humana». ¿Será la ciencia de la naturaleza del movimiento la clave de la naturaleza humana?

Podemos encontrar la confirmación de esto último en otro texto inaugural, la introducción del *Leviatán*. Comentando la fórmula «conócete a ti mismo» (que interpreta como «léete a ti mismo»), Hobbes distingue dos maneras de ponerla en práctica: o bien se consideran los objetos de los deseos humanos, y en ese caso son tan numerosos y desemejantes que nos vemos condenados a hacer del corazón humano un texto indescifrable, o bien buscamos en nosotros únicamente los motivos de las acciones, es decir, los pensamientos y las pasiones, y entonces, debido a la similitud que existe entre todos los hombres considerados bajo esta relación, se puede leer a través de uno mismo «los pensamientos y las pasiones de todos los demás hombres en ocasiones semejantes». Esta teoría responde al empirismo —el cual pretende oponer hombres y libros— transitando desde la multiplicidad de los hombres al desciframiento de la humanidad; y esta es reconducida a una serie de rasgos definibles —pensar, opinar, razonar,

esperar, temer— cuyas causas naturales son estudiadas por otras ciencias (de las cuales da un «sucinto resumen» el primer capítulo del *Leviatán*). Volverse sobre sí, por tanto, no es descubrir ni una interioridad fundante ni una diversidad infinita; es sentir el enlace analizable que liga el Estado a la naturaleza. En cuanto al funcionamiento exacto de este enlace —el hombre—, es lo suficientemente complejo como para que el prefacio del *Leviatán* lo designe todavía enigmáticamente con los dos términos vinculados de *producción* e *imitación*: la naturaleza ha producido una obra que es capaz de imitarla, es decir, de producir otra obra, el Estado. Pero lo esencial del sistema será consagrado a este funcionamiento —a describirlo, o a aprehender sus causas y sus consecuencias—, pues es lo que condiciona la comprensión de la sociedad civil y, por consiguiente, la posibilidad última de la paz entre los hombres. Si es en la ciencia del movimiento donde la filosofía moral, como todo, tiene su origen, lo que esta se propone suprimir es la discordia y la guerra civil conociéndolas por sus causas[1]. Aquí se indica la urgencia del conocimiento, y el punto práctico de la articulación de lo científico y lo político: si la revolución teórica solo es posible por y en un sistema del saber, este sistema mismo es saber de la Revolución.

Finalmente, entre las condiciones de la deformación o de la disolución del cuerpo social, hay una —mayor— que consiste en el desorden que introduce en política la religión, y en el intento siempre renovado de las Iglesias o de las sectas de influir sobre el soberano o suplantarle. Este desorden se redobla en la teoría debido a la mezcla de la religión con la filosofía. También aquí el prefacio del *De corpore* pone las cosas en su sitio: la Escolástica

[1] «Puesto que la ignorancia de la ciencia moral, es decir, la ignorancia de nuestros deberes, ha engendrado las guerras civiles y los mayores desastres, tenemos un fundamento para atribuir al conocimiento de esa ciencia todos los bienes contrarios a estos males» (*De corpore*, cap. 1).

ofrece el ejemplo más duradero de esa mezcla, pero no el más antiguo; solo funciona, en efecto, retomando por su cuenta la falsa metafísica de Aristóteles, probablemente construida —se dice al final del *Leviatán*— porque concordaba con la religión de los griegos. Para destruir semejante engendro también habrá que construir una teología —un conjunto de argumentos, al menos negativos, cuyo objetivo sea el de excluir sus efectos nocivos del campo del saber y después de la política—. Aunque la teología no forme parte de la filosofía en sentido estricto[2], el filósofo debe convertirse en teólogo para impedir que el Estado sea descompuesto por las constantes reivindicaciones de los profetas o por la palabra de los sacerdotes que ignoran su subordinación al soberano. Deberá constituir, sobre todo, una teoría de la palabra de Dios que venga a perfeccionar la unidad argumentativa de las diferentes partes de la filosofía natural y de la filosofía civil.

La lógica que ordena exteriormente estas diferentes partes se expone claramente en la sucesión —que no es cronológica— de los tres volúmenes de los *Elementos de filosofía* (adviértase la apropiación del título euclidiano de los *Elementos*): *De corpore*, *De homine*, *De cive*. Matemática y física; ciencia de los sentidos (particularmente de la vista) y del cuerpo humano; ciencia de la sociedad civil. Las otras obras de Hobbes ocupan su lugar en este esquema como precisión de alguna de sus partes o como defensa de alguna de sus tesis. Incluso aquellos escritos que parecen estrictamente políticos, como los *Elements of law* o el *Le-*

[2] «De la definición misma de la filosofía, cuya función consiste en investigar las propiedades por la generación, o la generación por las propiedades, se sigue que ahí donde no hay ni generación ni propiedades nada tiene que hacer la filosofía. Así, el filósofo rechaza de su seno la teología, es decir, la doctrina de la naturaleza y de los atributos de Dios, eterno, inengendrado, incomprensible, y en el que no se puede hallar ni composición, ni división, ni comprender ninguna generación» (*ibid.*).

viathan, reasumen en sus primeros capítulos los logros de la ciencia natural.

No obstante, en ocasiones se ha negado esta unidad de la reflexión hobbesiana; se ha pretendido, de alguna manera, que dicha reflexión comienza desde cero cuando su autor aborda la teoría del Estado, como si esta se fundase únicamente sobre la experiencia e hiciese inútiles o ilusorias la referencia geométrica y el trabajo de la física. Se ha creído que era posible apoyarse, a este respecto, en ciertas declaraciones del autor mismo, quien habla del «precipicio» que separa dos miradas sobre el hombre: la que le observa como cuerpo natural y la que le considera como ciudadano (prefacio del *De homine*).

En las páginas que siguen, por el contrario, intentaremos tomar en serio esta unidad aquí afirmada. En primer lugar, porque Hobbes subraya expresamente la continuidad entre matemáticas, física y política. En el capítulo 6 del *De corpore*, dice que los objetos de las ciencias morales son los movimientos de los espíritus —deseo, aversión, amor, etc.—, sus causas y sus efectos; y desde ellos se remonta a lo que los condiciona: «Estas cosas deben ser examinadas después de la física, pues tienen su causa en la sensibilidad y en la imaginación, que son el objeto de las investigaciones de la física». Ahora bien, «los efectos físicos no se pueden comprender sino cuando se conoce el movimiento que existe en las partes más tenues de los cuerpos, y este movimiento de las partes no se puede comprender si no se sabe cómo se comunica el movimiento; ni esta comunicación, sino una vez que se ha examinado el movimiento en sí mismo», y este mismo examen supone la ciencia de la dirección de los movimientos simples, es decir, la geometría. Para conocer las consecuencias del deseo, del temor y de la envidia, es preciso, por tanto, remontarse paulatinamente a los primeros teoremas de las matemáticas. Así pues, la solidez de la cadena de los conocimientos es afirmada con total

claridad: «quienes se aplican a la filosofía natural sin fundar sus investigaciones sobre la geometría, hacen esfuerzos inútiles; quienes hablan o escriben sobre estas materias sin saber geometría, abusan de la paciencia de sus lectores y auditores». Es verdad que, en lo que concierne al tránsito de la ciencia de los deseos y del movimiento de los espíritus a la política, Hobbes traza una distinción entre el orden de las causas (que es único) y el método del descubrimiento (en el que son posibles dos vías): si la política depende de la filosofía moral —está articulada con ella (*adhaeret*)—, lo hace de una manera particular que permite una exposición aparte, «pues las causas de los movimientos de los espíritus son conocidas no solamente mediante el razonamiento, sino también por la experiencia de todo aquel que observa sus propios movimientos». Hay, por tanto, dos vías para establecer las verdades que conciernen a la sociedad civil: se pueden deducir de los primeros principios, pasando por el conocimiento de los deseos (así, la continuidad de las causas se refleja en la continuidad del descubrimiento), y también se pueden establecer remontándonos analíticamente a partir de las sensaciones y apoyándonos en la experiencia (y, en este caso, la continuidad de las causas no exige la continuidad del descubrimiento). Pero decir que se puede, en el conocimiento o en la exposición de un principio, hacer abstracción de las causas remotas, no es enunciar una ruptura entre esta causa y ese principio, tanto menos cuanto que es muy preciso constatar que el mismo Hobbes apenas escoge la segunda vía (nunca suprime la referencia a la filosofía natural, aunque en ocasiones la abrevie mucho). Así, la vía de la experiencia aparece más como un medio de confirmación que como un método de sustitución. Su presencia remite de hecho a un problema que, más allá de Hobbes, constituye un paso obligado para toda la filosofía que en el XVII se hace cargo de cuestiones metódicas: ¿es necesario esperar a haberlo demostrado todo para llegar a las últimas conclu-

siones?, ¿o bien se debe representar un sistema de otra manera que como una cadena única de proposiciones?[3]

Una segunda razón para tomar en serio la continuidad entre las partes de la filosofía está en que es precisamente en el difícil problema de su articulación donde reside lo más propio de la filosofía de Hobbes —y lo que revela al mismo tiempo un problema clave de toda la filosofía de la Edad Moderna: la cuestión de saber cómo puede la naturaleza constituir el artificio—. A la dificultad de esta cuestión remite la alusión al «precipicio». Ahí hay verdaderamente un problema, pero no es el del engarce de una ciencia en otra; es el del objeto teórico en el que Hobbes piensa la diferencia que determina como tal a su propia filosofía[4].

Tales son las razones por las que no resumiremos aquí todas las partes de la doctrina; insistiremos más bien en las tendencias que le dan su sentido. Hay ya muchos trabajos sobre el pacto social, el absolutismo del soberano o el método resolutivo-compositivo. Nosotros examinaremos el esfuerzo por cerrar el sistema de la razón —es decir, la argumentación teológica—, la situación en la

3 Se encuentran situaciones análogas en las *Cartas sobre la moral* de Descartes o, en Spinoza, en los lemas de la parte segunda de la *Ética*.

4 Como ejemplo de interpretación que acentúa la separación de filosofía natural y política, podemos citar al traductor francés del *De homine*, P.-M. Maurin, quien ve en la alusión al precipicio la prueba de que no hay «sistema» en Hobbes; también es esta, aunque de forma más matizada, la posición que defiende Leo Strauss (*The political philosophy of Hobbes*), para quien la novedad de la doctrina hobbesiana se funda en un cambio en la concepción moral del hombre, y no en el descubrimiento de Euclides ni en el conocimiento del mundo físico —aunque estos desempeñen a continuación un papel para remodelar y ocultar las motivaciones primeras—. Por el contrario, se encontrará una lectura que defiende radicalmente la sistematicidad del pensamiento de Hobbes en el libro de Ulrich Weiß, *Das philosophische System von Thomas Hobbes*. Pero Weiß solo lo consigue pagando un precio (la reescritura del conjunto a partir de la antropología) que nos parece inaceptable, aunque con ello indique el lugar exacto de aquello que debe ser pensado.

historia y en la crisis del pensamiento filosófico que Hobbes reconoce como la suya propia y, finalmente, la manera como hace funcionar esos conceptos fundamentales mediante los cuales promete «decir a los hombres la verdad sobre la naturaleza humana».

2. DEMARCACIONES: ARISTÓTELES, BACON, DESCARTES

Hobbes, como veremos más abajo, da un vuelco a la manera tradicional de concebir la palabra divina, y este vuelco es la contrapartida de otro que atañe al derecho y al Estado. Pero hay un tercero que él mismo subraya continuamente en sus prefacios y autobiografías. Un vuelco que es a la vez el de su época y el de su vida, y que está simbolizado en su encuentro con el tratado de Euclides: la constitución de una nueva forma de racionalidad científica y, por consiguiente, de un nuevo proceder filosófico. Si este se nutre del antiguo, si es la obra milenaria del matemático griego lo que nos hace entrar en otro campo del saber, ello se debe a que dicho campo no se crea de la nada: se constituye mediante la extensión, fáctica o programática, del razonamiento geométrico a todas las divisiones de la ciencia. Extensión *fáctica*, pues la reciente revolución en astronomía y en física ha mostrado que el conjunto del mundo, supralunar y sublunar, se rige por las mismas leyes y está escrito en lenguaje matemático. Extensión *programática*, pues se desea extender las virtudes de estas leyes (y el modelo mecánico que las prolonga) al conocimiento de la vida y, por qué no, de la psicología o de la política.

El mundo que se inaugura entonces es, por tanto, un mundo en crisis: se ve a sí mismo como luchando por una nueva forma de pensamiento en contra de otra que no termina de morir; combatiendo la tradición, pero reivindicando contra ella una tradición distinta, al menos tanto como la fuerza de la innovación; despreciando el prejuicio y la autoridad, pero edificando sistemas inno-

vadores que se oponen entre sí y que en ocasiones van a desempeñar, a su vez, el papel de obstáculos. Hobbes siente en su propia existencia esta crisis filosófica del mundo en el que vive, cuando pasa de su horizonte escolástico y humanista al rigor descubierto en los teoremas y en la ciencia de los cuerpos naturales. A partir de ese momento, se alinea decididamente en el campo de los «nuevos filósofos» de la Edad Moderna, de los partidarios de la nueva física, de aquellos que quieren, cada uno a su manera, extraer, para el conjunto del pensamiento, las consecuencias de ese cambio radical. Si hay que rechazar las intrusiones de la religión, no se hará sino eliminando los absurdos filosóficos que las han hecho posibles. Si es preciso evitar la guerra civil, ello solo le será posible a una filosofía verdadera de la sociedad civil, es decir, a la que repita, asumiéndolo, el gesto de Galileo y de Harvey.

Situar un sistema filosófico en un campo de crisis es determinar su posición en relación con sus adversarios, pero también en relación con sus compañeros de batalla, los cuales atacan al mismo adversario, aunque de otra manera. El medio más seguro de situar a Hobbes en los envites y las elecciones de su modernidad filosófica es el que consiste en leer lo que él nos dice del adversario común (o, al menos, del adversario percibido como tal) a los filósofos de la época moderna; es también el que consiste en leer lo que dice al enemigo de su enemigo, a aquel que, como él mismo, trata de fundar de nuevo y radicalmente, aunque desde otro punto de vista, el conjunto del saber. Así pues, Hobbes lector de Aristóteles y de Descartes. Nosotros añadiremos un tercer nombre, sobre el cual no se pronuncia nuestro autor, aunque una doxografía apresurada vería en él a su precursor: el canciller Bacon.

Aristóteles

El *Leviatán* está atravesado de críticas a Aristóteles, a veces detalladas, lo más a menudo enunciadas rápidamente, como si se

tratase menos de refutar una filosofía que una tradición, o a la universidad que la reivindica, o a la Iglesia que la ha vinculado con su enseñanza. En suma, el nombre de Aristóteles funciona, con mucha frecuencia, no como el de un autor, sino como el de una institución. Hasta aquí, Hobbes apenas es original; en efecto, durante toda la época moderna resuena este ataque sin tregua, a menudo alusivo, casi publicitario, contra Aristóteles, su doctrina y sus defensores. Todo ello da cuenta de una suerte de emblemática filosófica: para quien pretende alinearse en el campo de la nueva física, o de la nueva filosofía, los argumentos negativos anteceden a menudo a los positivos, y a veces se tiene la impresión de que encontramos las mismas fórmulas, las mismas indignaciones, cuando pasamos de un autor a otro. Además, estas críticas mezclan, cuando son explicitadas, argumentos recientes con otros que están vehiculados en una tradición confirmada; en fin, rara vez tratan de reconstituir el verdadero pensamiento del autor de la *Metafísica*, que más bien es recibido a través de lo que de él han hecho sus traductores y comentadores, como si se tratase antes de desalojar a los aristotélicos que de discutir con Aristóteles. Un hecho sorprendente puede confirmarlo: mientras que la refutación sistemática (un libro consagrado a criticar otro siguiendo el orden de sus argumentos) constituye un género bastante prestigioso durante el siglo XVII[5], no parece que aquellos que se proclaman adversarios del estagirita se hayan tomado la molestia de refutar su obra en sus textos mismos. Por lo demás, se

5 Hobbes critica el *De mundo* de Thomas White; Descartes había considerado presentar su filosofía a partir del manual de Eustaquio de San Paul («comienzo a componer un compendio en el que pondré en orden todo el curso para hacer que se imprima junto con un compendio de la filosofía de la Escuela, como el de Eustaquio, sobre el cual añadiré mis notas al final de cada cuestión»; carta a Mersenne de diciembre de 1640); Leibniz refuta así a Descartes y Spinoza. En cuanto al conjunto *Meditaciones – Objeciones – Respuestas*, de alguna manera redobla esta estructura.

continúa retomando amplias partes de su obra[6] y, cuando se refuta a la «Escuela», es llamativo que se conceda el primado a la razón o a la experiencia, siguiendo las tendencias propias de los críticos[7], como si no se llegase a un acuerdo sobre el tipo de error que es preciso reprocharle a Aristóteles.

No podemos, por tanto, contentarnos con constatar pura y simplemente el «antiaristotelismo» de Hobbes o de cualquier otro autor del siglo XVII. Si se pretende introducir seriamente este argumento en la historia de la filosofía, habrá que discernir si posee un contenido preciso y en qué registro lo posee: ¿se trata simplemente de una alusión funcional (que permite alinearse, a un precio teórico poco elevado, al lado de aquellos que luchan contra la autoridad y el prejuicio)?, ¿se dirige contra una parte determinada del sistema?, ¿pone en cuestión el sistema en su totalidad?, ¿para qué?

Existen, efectivamente, al menos tres usos relativamente distintos de la argumentación antiaristotélica:

— Un uso humanista, que consiste en oponer la simplicidad de las bellas letras, la riqueza de la tradición retórica, a la aspereza, a la inútil complicación de la técnica filosófica. Forzando un poco (y pasando del maestro a sus epígonos), los barbarismos de la escolástica contra la verdadera herencia de la cultura clásica[8]. En suma, *Cicerón contra Aristóteles.*

---

[6] Así, en la dramaturgia, la dominación de una regla de las tres unidades que se saca, o se pretende sacar, de la *Poética*.

[7] Véase, por ejemplo, la discusión entre Boyle y Spinoza (a través de la intermediación epistolar de Oldenburg) sobre la química: ambos son hostiles a la noción de forma sustancial, pero Boyle piensa demostrar su falsedad mediante una experimentación, mientras que Spinoza enuncia con firmeza que el razonamiento basta para ello.

[8] Etienne Gilson ha mostrado la fuerza de este uso en todas las corrientes que, en la Edad Media, resisten contra la escolástica. Cf., sobre todo, acerca de la actitud de Petrarca, *La Philosophie au Moyen Age*, París, Payot, cap. X, § 1: el amor por Cicerón, y por san Agustín, «el santo que nunca traicionó a Cicerón», permite dar la espalda a la cultura dialéctica del siglo XIII; es la retórica lo que abre el camino a la verdadera sabiduría.

— Un uso científico, que denuncia la física periclitada de las «fuerzas ocultas» en nombre de la nueva física matematizada; este argumento halla su vigor en la época moderna en el hecho de que la astronomía geocéntrica ha estado históricamente vinculada al sistema aristotélico. De un modo más general, se desacredita la «filosofía segunda» de Aristóteles (la ciencia de la naturaleza) declarándola llena de seres imaginarios que impiden de hecho el conocimiento de la realidad. Así pues, *Copérnico o Galileo contra Aristóteles*.

— Finalmente, un uso cristiano, que opone la simplicidad no filosófica del Evangelio a la deformación provocada por la influencia del filósofo pagano; esta denuncia resalta a menudo los acentos de la gracia contra la suficiencia de la naturaleza, y los de la pureza del corazón contra la ciencia de los doctores. Esta vez, es el *Evangelio contra Aristóteles*[9].

En cuanto a la critica de la *metafísica* aristotélica, es decir, de la filosofía primera, puede adaptarse a cada uno de estos tres usos, y en cada caso recibe de ellos tonalidades diferentes: se la puede declarar ligada a argucias lógicas absurdas e ilusorias (¿quién se ha topado alguna vez con el hombre en general?); se la puede reprochar que funda una filosofía segunda que impide el verdadero conocimiento de la naturaleza (las formas sustanciales); se la puede acusar de que conduce a negar la inmortalidad del alma o la creación (por sus doctrinas del intelecto agente y de la eternidad del mundo).

Se observará que en cada uno de estos tres usos del antiaristotelismo, la figura de Platón puede desempeñar la función de contra-emblema: porque encarna un tipo de filosofía menos cerrada a los prestigios literarios; también por su geometrismo; fi-

---

9 Bayle hace el elogio de un teólogo protestante diciendo de él lo siguiente: «enemigo de las sutilezas de la Escuela, no quería beber sino en la Escritura» (*Diccionario histórico y crítico*, artículo «Alting»).

nalmente, porque siempre ha habido «platonismos cristianos» que el tomismo no ha podido relegar al olvido.

También se puede notar que no va de suyo que estos tres usos sean inmediatamente compatibles entre sí. El tercero sobre todo puede servir a una polémica contra la ciencia de la naturaleza (¿acaso sirve para la salvación?) y, por consiguiente, entrar en conflicto con el segundo[10]; pero también se les puede conciliar si se tiene el cuidado de separar los ámbitos que dependen de la naturaleza de aquellos otros que atañen a la salvación (y entonces se reprochará a los aristotélicos que los han confundido indebidamente).

¿Qué hace Hobbes? ¿qué lugar ocupa en esta tabla? ¿se puede asignar a algunos de los temas que desarrolla un lugar exterior a ella?

Si nos limitamos al *Leviatán*, parece plegarse a todas las reglas de la emblemática que acabamos de esbozar:

— En su obra encontramos ataques contra la oscuridad escolástica, la «vana filosofía» que «se ha propagado por la Universidad y, desde ella, ha pasado a la Iglesia a partir, por una parte, de Aristóteles, y, por otra, de la ceguera del entendimiento»; y cuando explicita su contenido escribe lo siguiente: «para interpretar semejante jerga, es necesaria una atención que excede lo ordinario» (cap. 46).

[10] Cuando La Mothe Le Vayer quiere mostrar la compatibilidad del escepticismo con la fe cristiana (poco importa aquí el grado de su sinceridad, o el estatuto de su enunciado), la toma con los aristotélicos: «Se puede decir que, de todos los dogmatismos que han existido y que acabamos de nombrar, ninguno ha habido que haya asaltado más rudamente a nuestra creencia [la fe cristiana] que estos últimos, pues no hay ninguno que se haya fundado tanto en la fuerza de su razonamiento puramente humano» (*Dialogue sur la Divinité*).

— También critica la física aristotélica, acusándola de reemplazar la explicación causal por palabras vacías[11]. Si Platón es designado como «el mejor filósofo», lo es precisamente porque ha prohibido la entrada en su Academia a quien no fuera matemático.

— En fin, los capítulos 12 y 44 le reprochan a la Iglesia católica que haya alterado la religión cristiana trufándola de aristotelismo: «Los escolásticos introdujeron en la religión la filosofía y la doctrina de Aristóteles, de donde surgieron tantas contradicciones y absurdos que los miembros del clero adquirieron la doble reputación de ignorancia y mala fe, y los pueblos se inclinaron a repudiar su autoridad» (cap. 12). Igualmente, es preciso contar entre las razones por las que las tinieblas espirituales apagan la luz de las Escrituras el error consistente en mezclar «con la Escritura muchos restos de la religión de los griegos, y muchos elementos de su filosofía vana y errónea, especialmente de Aristóteles» (cap. 44).

Está claro, por tanto, que incluso en una obra consagrada en principio a la teoría política, Hobbes consigue apropiarse de todos los usos habituales del antiaristotelismo: lógico-retórico, físico, religioso; los organiza subrayando casi en cada ocasión el vínculo doctrina-Iglesia-Universidad. Y a menudo lleva esta cadena hasta la cuestión de la autoridad —no simplemente la autoridad del maestro o la autoridad del prejuicio (como sería de esperar en una cuestión de este género, y como efectivamente encontramos en la escritura de numerosos autores), sino la autoridad del príncipe, o más bien la autoridad que se disputan clérigos y príncipe—[12].

[11] «Por lo que respecta a la física, que es el conocimiento de las causas subordinadas y secundarias de los acontecimientos naturales, [los aristotélicos] no producen absolutamente ninguno, sino tan solo palabras vacías» (cap. 46).

[12] «¿Pero a qué fin, se dirá tal vez, intervienen semejantes sutilezas en una obra como esta? Intervienen a este fin: los hombres ya no se dejan engañar

Sin embargo, al mismo tiempo encontramos en el *Leviatán* otro tipo de crítica, más original y cuando menos igualmente insistente: la crítica de los errores de la *Política* de Aristóteles. Podría decirse que estos errores se reducen a que no ha sabido distinguir entre estado de naturaleza y estado de sociedad. Es esta indistinción, por ejemplo, lo que constituye la fuente del error a propósito de la desigualdad: Aristóteles ha creído que los hombres son desiguales por naturaleza, que algunos están destinados a mandar y otros a servir, porque ha extrapolado indebidamente la desigualdad social real a una supuesta desigualdad constitutiva: «La cuestión de saber quién vale más no tiene cabida en el estado de simple naturaleza [...] La desigualdad actual ha sido introducida por las leyes civiles». No se ha de tomar por un principio natural, inscrito de algún modo en el ser, aquello que ha surgido del consentimiento de los hombres. La argumentación de Hobbes es particularmente interesante aquí, pues subraya que el «estado de naturaleza» no es lo mismo que la naturaleza sin más. En efecto, no niega que pueda haber una diferencia natural entre los ingenios (se contenta con señalar que quienes dicen esto se ponen siempre del lado bueno: quien distingue entre la élite y la masa se sitúa siempre en el seno de la élite), sino que afirma que, aun cuando esta diferencia existe, es *insignificante aquí*, «pues muy pocos son lo bastante tontos como para no preferir gobernarse a sí mismos que ser gobernados por otro, y cuando quienes son sabios según sus propios puntos de vista se enfrentan con la fuerza a quienes desconfían de su propia sabiduría, no se alzan con la victoria ni siempre ni a menudo, sino que, por el contrario, no lo hacen casi nunca» (cap. 15). Esto no implica que la verdadera diferencia esté del lado del vigor físico; el razonamiento (se ha visto

por aquellos que quieren —a través de su doctrina de las esencias separadas, construidas sobre la vana filosofía de Aristóteles— apartarlos, mediante el miedo a las palabras vacías, de la obediencia a las leyes de su país» (cap. 46).

dos capítulos antes) es el mismo que el que vale para la sabiduría: «En efecto, por lo que hace a la fuerza corporal, el hombre más débil tiene la suficiente como para matar al hombre más fuerte, sea en virtud de una maquinación secreta, sea aliándose con otros que corren el mismo peligro que él» (cap. 13). Dicho de otro modo, las diferencias naturales, tanto de mente como de cuerpo, no son diferencias en cuanto al estado de naturaleza: los hombres nunca aceptarán concluir la paz si no es en pie de igualdad (la igualdad jurídica en el pacto aparece así como la consecuencia directa y el único medio de reabsorber la *igualdad ante la muerte*, que impide que las diferencias empíricas adopten el estatuto de desigualdades significativas). Se ve bien entonces lo que para Hobbes significa el reproche dirigido contra Aristóteles de que no ha tenido en cuenta el estado de naturaleza: no es que haya desatendido a la naturaleza (lo cual sería paradójico, pues constituye el concepto clave del aristotelismo); se trata de que ha creído en la posibilidad de superponerla inmediata y transparentemente al estado jurídico en el que se piensan el hombre y su situación antes de la paz. A pesar de las numerosas divergencias entre lo que ambos filósofos ponen bajo su campo, el concepto de naturaleza acaso podría ser aceptado a título metafórico, mientras no concierna al hombre, pero aquí se traza una frontera en el seno mismo del concepto —hay naturaleza y naturaleza—. Evidentemente, esta frontera refuerza la demarcación entre lo humano y lo inhumano.

Es la misma distinción entre lo natural y lo social la que conduce a Aristóteles a ignorar la verdadera naturaleza del bien y del mal. Los define «por el apetito de los hombres, posición bastante aceptable mientras los consideremos como gobernados, cada uno, por su propia ley» (cap. 46). Esto equivale a decir que aquí es la regla del estado de naturaleza la que se aplica abusivamente a la sociedad civil. Simétricamente, es la incapacidad de

abstraerse de sus propias sociedades civiles lo que ha llevado a los griegos a creer que su propio sistema de gobierno era la regla de todos los gobiernos posibles (cap. 21): han tomado por natural lo que era característico de sus sociedades. Ambos errores conducen al mismo peligro: inscribir la fuente del bien y del mal en el solo individuo, considerar a los Estados «antitiránicos» como los únicos Estados bien construidos; equivale, por dos veces, a desacreditar la autoridad política y moral del soberano, a poner en peligro, por tanto, la seguridad de todos.

En fin, Aristóteles ha creído poder clasificar juntos a los hombres y a ciertas bestias en la clase de los «animales políticos» bajo el pretexto de que las abejas y las hormigas también viven en ciudades. Hobbes rechaza esta asimilación por razones que analizaremos más abajo, pero que de hecho remiten a una fuente diferencial única, decisiva: los animales pertenecen integralmente al orden de la naturaleza, no poseen la palabra qne les impondría la obligación y les daría el medio de construir un orden aparte. Esta supuesta continuidad entre el hombre y el animal es desechada en el *Leviatán* porque, en el fondo, no tiene en consideración la fractura introducida en el orden natural por la ciudad humana o, más bien, por eso que la hace posible y que, sin ello, hace la vida invivible.

Así pues, la lógica de los reproches dirigidos contra la *Política* se puede desgajar del detalle de la argumentación: supone un incansable retorno a ese objeto enigmático que es la naturaleza humana, y a esa línea de ruptura que la separa del resto de la naturaleza, dividiéndola a la vez por la misma escisión originaria. Las demás críticas dirigidas contra la Escuela pueden reconducirse también, indirectamente, a la preparación y a las consecuencias de tal demarcación. De manera múltiple, el trazado de esta frontera es retomado, no para pulir sus asperezas, sino, al contrario, para resaltar su inescatimable dificultad. Si es verdad que la

política de los grandes filósofos clásicos es su metafísica, entonces la proliferación de ataques, explícitos o implícitos, contra Aristóteles no es sino otra manera, para Hobbes, de delimitar e indicar el núcleo de su propia filosofía: la meditación sobre la humanidad de lo humano.

Sin embargo, nuestro autor no ha empleado siempre este lenguaje. En el prefacio a su traducción de Tucídides, en 1628, consideraba aún a Aristóteles, y no a Platón, como el modelo que debía ser seguido en filosofía. Parece que el descubrimiento y la meditación del modelo euclidiano, por la reorganización que ha provocado en su concepción de la ciencia y del hombre, le han llevado a esta transformación. No obstante, hay un ámbito en el cual, según Aubrey, Hobbes ha conservado hasta el final de sus días su admiración por Aristóteles: la *Retórica*. Incluso ha traducido esta obra y, además, ha hecho resúmenes de ella. Nos queda preguntarnos el porqué de esta excepción.

La *Retórica* de Aristóteles contiene, en su libro II, una teoría de las pasiones que ha influido claramente sobre Hobbes (Leo Strauss lo ha mostrado de manera fehaciente). La descripción de las pasiones humanas que se lee en la primera parte del *Leviatán* y en el *De homine* retoma, en numerosos puntos, sus caracteres, distinciones y definiciones. Así, los análisis de la cólera, de la vergüenza, de la piedad, presentan claras similitudes con los de la obra del estagirita. Por tanto, Hobbes habría tomado prestados, a lo largo de toda su vida, los materiales esenciales de su antropología de un autor cuyas demás doctrinas recusa. Asi pues, se apoya, por lo que hace a este punto único, en la tradición que la orientación general de su esfuerzo se empeña en combatir.

Sin embargo, merece la pena comparar los textos para ver *en qué sentido* circulan los argumentos; una similitud de contenido no implica una identidad de orientación. Por ejemplo, cuando Aristóteles enumera las acciones loables, observa que «son bellos

los actos cuyo premio es el honor», sobre todo la victoria o los beneficios; los cita dentro del marco de una teoría de la epidíctica (es decir, de los lugares comunes de un discurso de alabanza), entre muchos otros, como otros tantos signos de virtud y libertad. Hace referencia así a lo que la opinión común (la que da forma a las almas de los oyentes de un discurso) considera como honorable (*Retórica*, I, 9). Hobbes cita victoria y beneficios como honorables dentro de una lista de *signos de poder*: «Se llaman honorables los signos por los cuales un hombre reconoce el poder o el excedente de poder que otro posee en relación a su competidor»[13], ya sea cuestión del poder físico, del talento, del saber, o de la capacidad de procurarse dinero. Se trata, por tanto, de las relaciones de dominación y de los índices por los cuales se reconocen sus causas, en un universo individualista y competitivo en el que el hombre mide su valor según el poder que ejerce sobre las cosas. Igualmente, si en sus diferentes análisis de las pasiones Hobbes retoma a veces los términos de Aristóteles, no siempre los retoma de manera idéntica; en ocasiones los completa, a veces los contradice. Así, mientras que Aristóteles define la cólera como el deseo de venganza que se siente tras haber sido despreciado, Hobbes rechaza esta fórmula como demasiado restrictiva, pues —dice— también se puede montar en cólera contra las cosas –las cuales son incapaces de desprecio—; el verdadero motivo de la cólera es el deseo de vencer un obstáculo que nos ofrece resistencia, sea humano o inanimado. Más en general, en la *Retórica* las pasiones se describen enumerando sus características, las personas a las que se dirigen, los objetos a propósito de los cuales nacen; el *agente* en el que se desarrollan es, de algún modo, neutro, o es neutralizado. El análisis hobbesiano, por el contrario, sitúa al agente frente a un mundo que debe vencer, y en el que los demás hombres, más que las personas a las que se dirige, aparecen como

[13] *De la naturaleza humana*, cap. VIII, § 5.

rivales potenciales cuya acción real cuenta menos que la representación que uno se hace o que puede suscitarse en el prójimo. El sistema de las pasiones se ordena, por tanto, alrededor del deseo y del esfuerzo por perseverar en el ser propio, por obtener más, por sobrepasar al prójimo, que es lo que da su sentido a la vida del sujeto activo. Así, nada es más instructivo que la comparación final de esta vida con una carrera en la que «no se tiene otra meta ni otra recompensa que adelantar a los competidores». Se aprehenderán de este modo los equivalentes de la gloria («mirar a los que quedan atrás»), de la humildad («mirar a los que nos preceden»), de la infelicidad («ser continuamente adelantado»), de la felicidad («adelantar continuamente a aquel que nos precedía»), hasta «abandonar la carrera, que es morir»[14].

Lo que a Hobbes le interesa en la *Retórica* aristotélica no es, probablemente, un conocimiento ya forjado de la naturaleza humana, sino más bien una descripción de los materiales que él puede reorganizar explicándolos; si Aristóteles ha podido percibirlos y describirlos, ello se debe a que la vida humana *también* se conoce por experiencia; si Hobbes piensa que puede retomarlos y orientarlos en el sentido de su concepción de la vida humana, ello se debe a que el conocimiento de las pasiones permite dar a conocer como *resultados* los datos de la experiencia.

FRANCIS BACON

Es tentador relacionar el proyecto de Hobbes con el del canciller Bacon: también este ha construido una emblemática antiaristotélica, y lo ha hecho con un vigor que ha impresionado a sus contemporáneos. Sobre todo, ha querido, como después Hobbes y Descartes, renovar la cultura de su tiempo apoyándola en la ciencia; la amplitud del programa y su orientación están claramente

[14] *De la naturaleza humana*, cap. IX, § 21.

indicadas en los títulos de sus obras: *La gran restauración*, *Novum Organum*; se trata de dar a la mente un «arte que difiera completamente de la lógica común»[15] usada hasta entonces, a fin de fundar una interpretación de la naturaleza enteramente nueva. Además, Bacon ha escrito también sobre la política, e incluso encontramos en su escritura la expresión «Dios mortal» aplicada al soberano.

¿Cómo explicar entonces las reservas de Hobbes al respecto de Bacon? Es preciso examinar de más cerca el contenido del programa epistemológico baconiano. La presentación de la *Instauratio Magna* es bastante reveladora; en ella, el autor indica que ha tomado conciencia de las dificultades que la mente humana se crea a sí misma y que ha decidido poner un remedio para «mejorar ese comercio que la ciencia establece entre la mente y las cosas»; las dificultades proceden, especialmente, del hecho de que la mente adquiere los conocimientos sin orden y acumula así nociones confusas que terminan por bloquear el desarrollo del saber, «de suerte que toda esta razón humana que utilizamos para la investigación de la naturaleza está mal ensamblada, mal edificada, y parece no ser otra cosa que una pomposa masa sin fundamento [...] Solo quedaba la solución de retomar el asunto desde el principio, con mejores auxilios, y trabajar en la restauración de las ciencias, de las artes y de todo el conocimiento humano en general, liberándolo de los fundamentos exigidos»[16]. Hallamos en estas líneas la necesidad de una reforma radical del conjunto del saber, que se funda en la constatación de que la fuente del error está al principio; es esto lo que va a justificar los violentos ataques contra la filosofía tradicional. Este error primero se sitúa menos en tal conocimiento particular que en el *método* utilizado (es preciso sustituir el mal método de la acumulación sin orden por el

[15] *Novum Organum*. *Organon* (instrumento) es el nombre dado a la lógica en la tradición aristotélica.
[16] *Ibid.*

buen método que ofrece auxilios para desarrollar las fuerzas de la mente humana). El saber mismo es un edificio en el que la renovación del método va a permitir asegurar los descubriemtos antiguos empujándonos a la vez hacia nuevos horizontes.

Hobbes podría suscribir todas estas tesis. Sin embargo, son esencialmente negativas. En el fondo, equivalen a decir que la mente humana no puede continuar como hasta ahora; se trata de alzar acta de una crisis en el desarrollo de las ciencias y en la concepción de la racionalidad que las subyace. Pero desde el momento en que se intenta dar a este rechazo un contenido positivo, vemos aparecer las divergencias. Si ambos pensadores se representan la ciencia como un edificio, insistiendo así en su unidad, en la obra de Bacon el edificio no aparece como un sistema; su unidad remite a la unidad de la mente humana, que es lo que se trata de mejorar dándola mejores instrumentos. Para Hobbes, por el contrario, la mente humana como sujeto de las ciencias es un lugar vacío; es *en el interior* de las ciencias donde se sitúa el principio de su desarrollo, en el modelo matemático que las encadena unas con otras permitiendo la representación del conjunto de los fenómenos como fruto de una única serie causal. La floración salvaje de la naturaleza baconiana no se deja ordenar aún en la legibilidad de la geometría[17].

[17] Para Bacon, las matemáticas no son sino un «apéndice» de la filosofía natural (*De Dignitate*, III, 6), y el *Novum Organum* clasifica sus abusos como una de las causas de la alteración de esta: «Hasta aquí, la filosofía natural nunca se ha encontrado sin tacha, sino siempre mancillada y corrompida: en la escuela de Aristóteles, por la lógica; en la escuela de Platón, por la teología natural; en la segunda escuela platónica, la de Proclo y los demás, por las matemáticas, que deben coronar la filosofía natural y no engendrarla o procrearla» (Libro I, aforismo 96). Frances Yates ha mostrado cómo Bacon se opone en este punto, por ejemplo, a John Dee –inclinado hacia el hermetismo y la cábala, pero *también* hacia las matemáticas (su prefacio a la traducción inglesa de Euclides hace de ellas el motor de las ciencias)–. Está claro que una de las razones de la des-

Todavía es más fácil darse cuenta de ello consultando las tablas que ambos autores componen acerca de la articulación del saber. El primer capítulo del libro II de la obra sobre *La dignidad y el acrecentamiento de las ciencias* funda la división de la ciencia humana en la de las facultades del alma: «la historia se remite a la *memoria*, la poesía a la *imaginación* y la filosofía a la *razón*»[18]. La historia, natural o civil, describe a los individuos; la poesía toma como objeto también a los individuos, pero para imitarlos exagerando lo que existe en la naturaleza y componiendo seres distintos que nunca se ven unidos en ella. La filosofía, en fin, «deja a los individuos y no abraza tampoco las primeras impresiones de los sentidos, sino solo las nociones que son extraídas de ellos, y se toma la molestia de componerlas y de dividirlas conforme a la ley de la naturaleza y a la evidencia misma de las cosas. Esta es propiamente la obra y el oficio de la razón». ¿Por qué es esto posible? Porque los individuos golpeàn los sentidos, «que son como la puerta del entendimiento». Sus imágenes se graban en la memoria, luego el alma humana las recoge y las rumia; finalmente, las recensa, las imita por juego o las digiere componiéndolas y dividiéndolas. En cuanto a la teología, forma parte de la filosofía, pero se basa en informaciones que no proceden de los sentidos, sino de oráculos y profecías.

Las divergencias con la tabla que Hobbes propone en el capítulo 9 del *Leviatán* se constatan inmediatamente:

— En Hobbes, la teología desaparece; la historia y la poesía no forman parte de la ciencia; este último término es identificado con la filosofía, que no trata de los simples hechos, sino de su consecución. El ámbito del conocimiento científico es, por tanto,

---

confianza de Bacon es justamente esta posibilidad de utilizar las matemáticas en la numerología cabalística o en la «magia mecánica» (F. Yates, *Theatre of the World*, 1969, pp. 5 y 76-78).

18 *De Dignitate*.

bastante más restringido; no cubre ya toda la producción de la mente humana, y gana en rigor lo que pierde en extensión.

El medio para acceder a este rigor es el cálculo de las palabras; la función reconocida al lenguaje en la constitución del pensamiento racional es el equivalente (y la condición) de la función reconocida a las matemáticas en el sistema del saber: son ellas las que hacen propiamente *pensable* el paso de los hechos a su consecución. En su ausencia, la inducción baconiana corre probablemente el riesgo, según Hobbes, de permanecer en el simple nivel de la experiencia, pese a su intención. Por ello, la enciclopedia de la *Instauratio Magna* remite en última instancia a una pluralidad de facultades, empíricamente constatada, mientras que Hobbes juzga que puede mostrar la génesis de la razón a partir del movimiento y de la sensación.

— Se podría creer que la doctrina de ambos filósofos se asemeja cuando de lo que se trata es de distingir la filosofía de la naturaleza de la del hombre. Sin embargo, es en este punto donde más divergen. Para Bacon, en efecto, la ciencia de la naturaleza se ocupa de todo lo que no es el hombre; la ciencia del hombre comprende a la vez la psicología, la medicina, la ciencia «de las ventajas y miserias del hombre» y el conocimiento de la sociedad. Dicho de otra manera, *la división de hombre y naturaleza no es problemática*. Para Hobbes, en cambio, la línea de división, anulada y reproducida sin descanso, atraviesa al hombre mismo: este es un ser natural que produce efectos antinaturales, y puede decirse que, en un sentido, todo el esfuerzo de su pensamiento se orienta a aprehender esta paradoja inevitable. Por ello, la fisiología, e incluso la ética y la retórica, caen del lado de la ciencia de la naturaleza, la cual no se opone a la ciencia del hombre en general, sino a la ciencia de los cuerpos *políticos*[19].

[19] En el caso de Bacon también se puede subrayar, desde otro punto de vista, la *continuidad* entre el hombre y la naturaleza: su concepción de la

Las críticas que Bacon dirige contra la moral de Aristóteles se centran en la práctica; el estagirita ha analizado correctamente el soberano bien, pero no ha insistido en lo esencial: cómo se relaciona el hombre con él. Así pues, la moral aristotélica, sin ser falsa, no está lo suficientemente marcada con el criterio de la utilidad; es por ello por lo que se hace preciso completarla construyendo una teoría de las pasiones.

Por el contrario, Hobbes no caracteriza la moral de Aristóteles simplemente como inútil; a su juicio, es a todas luces falsa, y si desea construir un conocimiento riguroso de las pasiones[20], no es, ciertamente, para acercar al hombre al soberano bien. A menudo insiste en que esta noción carece de sentido, pues supone que el hombre puede encontrar de una vez por todas un fin último en el que descansar y detener su carrera. Ahora bien, como hemos indicado, la visión hobbesiana del hombre supone radicalmente lo contrario (es lo bastante raro dentro de la tradición filosófica como para que merezca la pena subrayarlo): «aquel cuyos deseos han alcanzado su término no puede vivir en mayor medida que aquel cuyas sensaciones e imaginaciones se han detenido. La felicidad es una marcha continua por delante del deseo, de un objeto a otro; alcanzar el primero no es aún sino el camino que conduce al segundo» (*Leviatán*, cap. 11).

---

experimentación como intervención sobre los fenómenos «hace saltar el desnivel arte / naturaleza» y suprime, por tanto, el dogma de la acción humana como imitación (Didier Deleule, *Introducción a F. Bacon*, en *Récusation des Doctrines philosophiques*, PUF, 1987, p. 41). Pero distinción y continuidad no pueden representar, desde el punto de vista de Hobbes, sino las dos caras de un mismo rechazo: el de pensar el artificio y el ser capaz de constituirlo.

20 Recientemente han sido publicadas las *Horae subcesivae*, descripción de las pasiones inspirada en los *Essays* de Bacon. ¿Son de Hobbes? ¿Han sido redactadas bajo su dirección? En cualquier caso, pertenecerían a su período «inductivista», pues son anteriores a 1620.

Finalmente, si es verdad que Bacon y Hobbes tienen en común que ambos articulan un proyecto que concierne al Estado y un programa que considera la ciencia (lo cual bastaría para distiguir a los dos de Descartes), esta articulación reviste formas totalmente diferentes. Hobbes funda una ciencia del Estado que solo es rigurosa por apoyarse en la ciencia del hombre; Bacon busca renovar el esfuerzo del trabajo científico —eso que hoy llamaríamos investigación—, esfuerzo cuya realización solo es posible bajo la jurisdicción de un proyecto de Estado —cuyo límite extremo es dado imaginariamente en la *Nueva Atlántida*[21]—. Hobbes cataloga con total claridad semejante construcción como un «juego de ingenio»[22], precisamente porque no enraíza la esencia del Estado en la del hombre. Bacon no construye una *teoría* del Estado; reflexiona sobre las condiciones de la *acción* del Estado (y la utopía no es sino el paso al límite «poético» en el que esta acción, liberada de las contingencias, puede limitarse a lo esencial: favorecer el enriquecimiento y la aplicación de los conocimientos humanos); y él mismo intenta tomar las riendas de esta acción: no solo hace carrera política, sino que escribe un gran número de textos sobre cuestiones coyunturales: la guerra con España, el proceso de Essex, la apología de Isabel. La política concreta, en la que Bacon interviene, está extrañamente ausente de los escritos de Hobbes, y no solamente de su vida (se sabe que siempre se abstuvo, muy cuidadosamente, de todo empleo público); o, más bien, esta extrañeza es el producto de las elecciones del sistema: la política concreta no es objeto de la ciencia. Depende, retomando los términos del comienzo del *Leviatán*, del conocimiento de los

[21] Cf. F. Bacon, *La Nouvelle Atlantide* (trad. francesa), seguida de *Voyage dans la pensée baroque*, de Michèle Le Doeuff y Margaret Llasera, París, Payot, 1983.

[22] *Leviatán*, cap. 31: «La *República* de Platón, la *Utopía*, la *Atlántida* y otros juegos de ingenio semejantes».

hombres, pero no del conocimiento de la humanidad; concierne solo al soberano, y no a cada ciudadano. Solo hay dos momentos en los que el individuo —el ciudadano— tiene una elección concreta que hacer: aquel en el que ya no hay soberano (en caso de guerra civil incierta, por ejemplo), y aquel en el que sucede que el soberano ordena su muerte. La ciencia no responde a ninguna de estas dos cuestiones. En el primer caso, cada cual debe apelar a su propio discernimiento; en el segundo, el miedo es el buen consejero. La elección política última del individuo no consiste en constituir una teoría de la revuelta (se volvería entonces al terreno de la ciencia), sino en enconmendarse al vigor de sus piernas.

Dos voluntades de oponerse a la tradición; dos llamamientos a la revolución científica; dos veces la convicción de que la felicidad de los hombres pasa por la seguridad de la ciencia. Para los dos, en último análisis el conocimiento se remonta a los hechos, y para ambos estos hechos deben ser superados. Pero es en esta superación (es decir, en la caracterización de la forma propia de la ciencia) donde se despliega la línea de divergencia: para uno, el problema consiste en pasar de la experiencia vaga a la experimentación; para el otro, se trata de ordenar causas y consecuencias en el reino del lenguaje. En suma, si los dos toman como modelo la ciencia que se desarrolla ante sus ojos, no prestan atención a los mismos aspectos. Bacon reflexiona sobre el descubrimiento y la innovación; Hobbes, sobre la necesidad ligada a la matemática de lo real. Es ella lo que permitirá leer el Estado no como una institución dada (que se maneja o a la que se aconseja) ni como un instrumento (que se utliza), sino como un objeto que se construye. Y henos aquí una vez más remitidos a aquello que precede inmediatamente al Estado y permite que pueda ser construido: el estado de naturaleza y, más aún, aquello que hace del hombre un animal tal que puede ser en el estado de naturaleza y puede también abandonarlo.

DESCARTES

Hobbes y Descartes tienen un amigo común, Mersenne, que ha facilitado sus discusiones. Han confrontado sus posiciones sobre la cuestión de la óptica, sobre la de la materia sutil. Pero el lugar clásico de su confrontación son las terceras objeciones a las *Meditaciones metafísicas*, en las que el inglés despliega su crítica según el orden de razones del sistema cartesiano. El procedimiento utilizado da a veces una impresión de dispersión, pero no es imposible encontrar un hilo conductor.

La primera objeción se dirige al conjunto de la primera meditación. Hobbes manifiesta su acuerdo aparente, preguntándose simultáneamente por qué Descartes se ha tomado la molestia de enunciar cosas tan bien sabidas, y sabidas desde hace tanto tiempo; interpreta esta meditación, en efecto, como una crítica verdadera de los errores de los sentidos. En suma, aprueba que Descartes «platonice», aunque reprochándole no haber citado a Platón; de paso, no presta ninguna atención a la puesta en duda de las verdades matemáticas. El francés responde subrayando que la función de la primera meditación no consiste en tratar definitivamente de los errores de los sentidos, sino en enunciar las *razones que hay para dudar*, las cuales preparan al lector para distinguir las cosas intelectuales de las cosas corporales. Es precisamente esta distinción la que va a ser elaborada en la segunda meditación, con el *cogito* y el trozo de cera. Y recurriendo a ella es como va a ser rechazada la objeción que le es consagrada.

«Yo soy una cosa que piensa... Esto es algo muy bien dicho [...] Pero donde nuestro autor añade *es decir, un espíritu, un alma, un entendimiento, una razón*, de ahí nace una duda [...] todos los filósofos distinguen al sujeto de sus facultades y de sus actos [...] Puede suceder, pues, que una cosa que piensa sea el sujeto del espíritu, de la razón o del entendimiento y, por tanto, que sea algo corporal». En lo que viene a continuación, esta posibili-

dad es transformada en necesidad. No puede haber pensamiento sin cosa que piense, ciencia sin cosa que sepa, paseo sin cosa que pasee; ahora bien, todas las cosas que existen realmente son cuerpos, luego el argumento del *cogito* termina por probar esencialmente la existencia del cuerpo como cosa pensante. Se observará que, para llegar a este punto, Hobbes debe referirse, como si ello fuera de suyo, a la doctrina escolástica del sujeto como soporte de facultades. Pero hace decir a esta doctrina algo que de ninguna manera se pretendía decir con ella: que toda sustancia es corporal. Así pues, vemos cómo aquí Hobbes utiliza la tradición contra Descartes, pero aplicándola a un tema cartesiano, lo cual excluye que esta refutación pueda hacerse en beneficio de la tradición. Descartes responde al tema escolástico del alma como forma del cuerpo, y a la teoría del conocimiento abstractivo que le está vinculado, mediante la distinción radical entre sustancias intelectuales y corporales. Y Hobbes, mediante su fusión no menos radical.

Podemos medir esto en la cuarta objeción, que trata sobre la distinción entre entendimiento e imaginación. Puede servir como ejemplo de controversia en la que un vocabulario único remite a dos problemáticas divergentes. Pero nos engañaríamos si creyésemos que esta superposición no es más que una querella sobre las palabras; en ella vamos a ver nuevamente cómo se traza la frontera de la corporalidad.

Descartes escribe: «Es preciso que esté de acuerdo en que ni siquiera podría concebir mediante la imaginación qué es esta cera, y en que solo mi entendimento la percibe». Hobbes observa: «Hay una gran diferencia entre imaginar, es decir, tener alguna idea, y concebir por el entendimiento, es decir, concluir, razonando, que algo es o existe». Debemos precisar la significación que ambos autores dan a los términos:

— En Descartes, la imaginación y el entendimiento son dos facultades del alma. La primera le proporciona las imágenes en tanto que está ligada al cuerpo; el entendimiento, por el contrario, conoce las cosas mediante una inspección del espíritu, y sus concepciones —que en la meditación siguiente serán llamadas ideas— son representaciones inteligibles. Unas y otras son representaciones, aunque diferentes por su fuente y por su certeza.

— Para Hobbes, al contrario, la imaginación es la facultad de las ideas o imágenes, pues no existe más que un tipo de representación que remite a una fuente única: los sentidos. En cuanto al entendimiento, le es reconocido una función totalmente otra: la del razonamiento, es decir, la de la ordenación de las ideas o imágenes por intermediación de sus apelaciones. No se trata, por tanto, de una representación, sino de un encadenamiento de representaciones. Este encadenamiento remite en última instancia a aquello que le proporciona sus materiales —la imaginación—, y esta a aquello que la pone en marcha: los movimientos del cuerpo: «¿Qué diremos ahora, si quizás el razonamiento no es otra cosa que un ensamblaje y encadenamiento de nombres mediante la palabra *es*? [...] Si esto es así, como quizás lo es, el razonamiento dependerá de los nombres, los nombres de la imaginación y la imaginación, tal vez (y esto en mi opinión), del movimiento de los órganos corporales; y, así, la mente no será nada más que un movimiento en ciertas partes del cuerpo orgánico».

La quinta objeción volverá sobre los mismos temas: en ella se muestra que Hobbes concibe la imagen o idea como un «retrato» («Cuando pienso en un hombre, me represento una idea o una imagen compuesta de color y figura, de la cual puedo dudar si se asemeja a un hombre o no»); deduce de aquí que de un ángel o de Dios no tenemos más que el *nombre*, pero no su idea verdadera. Descartes pone las cosas en su punto: «Por el nombre de idea quiere que se entienda aquí, simplemente, las imágenes de

las cosas materiales pintadas en la fantasía corporal; y, suponiendo esto, le es fácil mostrar que no se puede tener ninguna idea apropiada y verdadera de Dios ni de un ángel; pero yo he advertido a menudo, y principalmente en ese lugar mismo, que tomo el nombre de idea por todo aquello que es concebido inmediatamente por el alma».

¿Se trata de una simple disputa sobre las palabras? Es lo que Descartes va a decir, con insistencia y aspereza cada vez mayores a medida que va respondiendo a las objeciones. Pero tal vez esta divergencia remita en un nivel de mayor profundidad a una concepción más sutil de la investigación de la verdad. Todas las filosofías de la época moderna, en la medida en que son, al menos por lo que se refiere a su garantía, *filosofías del sujeto de la ciencia*, deben construir una teoría de la certeza —y no solo una teoría de la verdad—. Deben, así pues, enunciar una problemática que distribuye las facultades del sujeto de manera que del «yo» de estas facultades pueda salir o bien la verdad o bien el error. El empleo de los mismos términos indica bien la comunidad de esta matriz teórica; el deslizamiento del sentido de los términos indica las elecciones internas a la matriz: cada filósofo ofrece soluciones diferentes a la misma cuestión. La solución cartesiana es conocida: es la imaginación la que desempeña la función negativa —al igual que, desde otro punto de vista, el exceso de la voluntad en relación con el entendimiento—. La respuesta de Hobbes es diferente, y debe ser buscada del lado del lenguaje: es él el lugar del razonamiento. Por ello, su teoría de la certeza adquiere la forma de un órganon lógico: se trata de explicar qué son un nombre, una proposición, un encadenamiento de proposiciones, etc. (es a lo que se consagra toda la primera parte del *De corpore*; tal preocupación no la encontramos en Descartes, pero sí en Aristóteles, lo que explica las referencias a la Escuela en la discusión). En cuanto a la estructura de la mente, mientras que para Descartes la dis-

tinción entre entendimiento e imaginación remite en última instancia a la distinción entre alma y cuerpo (la imaginación se manifiesta como la potencia del segundo, o como su sombra proyectada en el seno de la primera), el uso que hace Hobbes, por el contrario, supone su unidad inmediata —el alma no es sino un cuerpo más sutil que los demás cuerpos—.

La mayoría de las objeciones que vienen a continuación prolongan la misma gran oposición. Las dos que se dirigen contra la cuarta meditación desplazan un poco el ángulo de ataque: se oponen al libre albedrío, y reemplazan el asentimiento de la voluntad por una teoría de la argumentación: «No solo saber que una cosa es verdadera, sino también creerla, y otorgarle reconocimiento y consentimiento, son cosas que no dependen de la voluntad, pues a las cosas que nos son probadas por buenos argumentos, o nos son contadas como creíbles, lo queramos o no, somos constreñidos a creerlas».

Se ha de observar que en toda esta discusión Hobbes subraya la consistencia casi material de lo que es un razonamiento, la longitud y la articulación de sus encadenamientos; por el contrario, Descartes tiende a reducirlo, tanto como es posible hacerlo, a un acto instantáneo. Por ejemplo, en su respuesta a esta objeción, reemplaza el término «razonar» por «juzgar», y luego por «afirmar o negar».

Finalmente, tanto Descartes como Hobbes rechazan la tradición encarnada en el aristotelismo. Para ambos es necesario abandonar el dominio de la experiencia para elaborar una certeza que no es, propiamente hablando, matemática, sino una cuyo modelo es sugerido por las matemáticas. Pero Descartes busca la garantía de esta certeza en la interioridad del *cogito*, y la asegura mediante otra sustancia espiritual (el Dios veraz); esta escisión entre el mundo del pensamiento y el mundo de la extensión se hace precisa para constituir la arquitectónica de la cientificidad. Hobbes,

en cambio, niega que haya dos mundos; para él la lección de la ciencia pasa por la homogeneidad del saber; es solo en la regulación del lenguaje, en la elaboración de un razonamiento controlado que hace cálculos con los nombres evitando las ilusiones nacidas de la palabra misma, donde podrá elaborarse un discurso riguroso. Queda por saber cómo conciliar esta continuidad con la ruptura afirmada entre estado de naturaleza y sociedad civil, o entre naturaleza y humanidad (lo cual no es exactamente lo mismo), que caracteriza la polémica contra Aristóteles. Fundar científicamente el estudio de la política significa al mismo tiempo, por tanto, afirmar la homogeneidad de los sectores de lo real, garantía de la continuidad de su conocimiento y, por consiguiente, de su rigor, y fundar en ella la ruptura en la que se enraízan el orden humano y la sociedad civil. Dicho de otra manera, no se trata de yuxtaponer, sino de pensar conjuntamente, de unificar en un mismo gesto filosófico, la necesidad de la geometría y una política del derecho subjetivo.

3. El cuerpo y el tiempo

Debemos ahora acercarnos un poco más al punto central de la meditación de Hobbes, a aquel en el que se fundan las consecuencias aparentemente más opuestas pero que juntas diseñan su originalidad. Mejor aún, aquellas que hacen de esta originalidad algo tan potente, tan fecundo, que solo por ello Hobbes podrá proporcionar a sus adversarios un modelo para sus propias tesis. Solamente asi comprenderemos a la vez la razón de sus demarcaciones y la legitimación de sus rechazos; veremos hasta dónde es preciso remontarse para leer con él la revolución científica de la que se proclama miembro activo y la ciencia de la política de la que se declara autor.

4. ¿UN LOBO PARA EL HOMBRE?

A menudo se ha pretendido resumir la doctrina del *De cive* o del *Leviatán* con la fórmula «el hombre es un lobo para el hombre». Sin embargo, es justo lo contrario. Hobbes no solo no es de ninguna manera quien inventa esta fórmula, no solamente la cita sin apropiársela de veras, sino que, sobre todo, se opone diametralmente a lo que constituye lo esencial de su reflexión[23]. No hay una medida común entre el hombre y el animal por lo que hace a la política y a aquello que la funda. Es incluso este rechazo, como hemos visto, lo que justifica la crítica de la política de Aristóteles. Los animales pertenecen al reino de la naturaleza, es decir, a mecanismos que funcionan solos y que no hacen intervenir ni al derecho, ni al compromiso, ni a la promesa ni a nada de lo que se organiza por estos. Si hay sociedades animales, el movimiento que las anima solo difiere en grado del movimiento de la piedra que cae o del movimiento de los astros del cielo. Las sociedades políticas de los hombres, por el contrario, difieren de aquellas por completo: remiten a principios esencialmente diferentes que no se fundan en la naturaleza; e incluso el estado que precede, al menos lógicamente, a la constitución de estas sociedades, el «estado de naturaleza», no es reductible a la simple animalidad, es decir, a la pura naturalidad. En él ya intervienen ciertos factores que sitúan íntegramente en el origen el artificio que se descubrirá en el fin.

Tenemos aquí, por tanto, el primer aspecto de la exigencia hobbesiana: la meditación radical, continua, que se remonta hasta las primeras diferencias, sobre la *humanidad de lo humano*. Cada vez que aparece la posibilidad (o, en otro autor, la tentación) de

---

[23] La fórmula procede de la tradición proverbial griega y de Plauto. Erasmo la cita, lo cual la asegura una amplia difusión en la literatura humanista. Hobbes la cita a su vez, con su simétrica: «el hombre es un dios para el hombre», no en el *De cive*, sino en su epístola dedicatoria.

descifrar el comportamiento humano difuminando su especificidad, olvidando que es creador y producto del artificio, Hobbes dice «no». No, en su comportamiento en relación con sus semejantes el hombre no puede ser asimilado, a no ser como simple imagen, a un animal; sus móviles, sus efectos, son otros que los que dependen del juego mecánico de las leyes que gobiernan el universo. Esto implica, sobre todo, que a sus acciones no se les puede asignar como fin un Bien, o una ley natural, que estaría en continuidad con el Bien o con la ley de los demás seres vivos, o de los seres en general.

Está claro que esta exigencia, y toda la exigencia por la que el sistema se construye en torno suyo, confiere al pensamiento de Hobbes un papel de modelo de todas las teorías del derecho natural de la Edad Moderna, y de todas las versiones del contrato social. Modelo no en el sentido de que las demás la repetirían, sino en el de que la condición enunciada se convertirá para ellas en insoslayable, aunque sea pensada de manera diferente en las problemáticas propias de cada una de esas teorías. No se trata de una cuestión de influencia de una doctrina sobre otras; la afirmación fuerte de la línea fronteriza que separa a lo humano de lo natural (o a la naturaleza humana de la naturaleza en general) es la pieza necesaria en todas la variantes de esta construcción, aun cuando la justificación que se haga de esta afirmación esté sujeta a múltiples variaciones. Solo a este precio puede constituirse la figura del sujeto de derecho como diferente del simple sujeto empírico; dicha figura se prolonga no menos necesariamente en otras reflexiones, sobre la división entre lo natural y lo no natural en el seno del sujeto de derecho mismo (el papel de los sentidos, de las pasiones, lo patológico...) y sobre la división, entre los sujetos, entre aquellos que viven plenamente su estatuto y aquellos que, dominados aún de un cierto modo por la naturalidad, tienen un menor acceso a la esfera jurídico-política. Estas escisiones

constituyen la forma propia de los discursos sobre el derecho subjetivo, y su eficacia excede con mucho el ámbito del derecho. Es imposible leer a Locke, Rousseau, Kant o incluso a Hegel y Ricardo sin reconocer que avanzan sobre un terreno cartografiado por Hobbes.

Pero aquí interviene la segunda exigencia hobbesiana, la cual parece contradecir a la primera. Todos los demás teóricos de la época moderna deslizan en el origen de su meditación sobre la humanidad de lo humano una escisión ya dada. Arrancan al hombre de la naturaleza porque es una mente, o un alma, o una voluntad, o una libertad. Ahora bien, Hobbes, con la misma fuerza con la que niega que haya leyes físicas operativas en el Estado, niega también que el hombre esté sometido, de entrada, a otra cosa que a leyes físicas. No hay voluntad libre (es este el asunto de la polémica con Bramhall); no hay otra fuente de conocimiento que los sentidos, y la mente no es sino un movimieno del cuerpo (lo hemos visto a propósito de la discusión con Descartes). Todas sus sensaciones, todas sus pasiones, se explican en función de las leyes comunes del movimiento (es lo que establecen los escritos de física y fisiología, y lo que recuerda la primera parte del *Leviatán*).

Más radicalmente, Hobbes no se cansa de repetir en su metafísica esta tesis: todo es cuerpo —y todos los fenómenos se explican por el movimiento de los cuerpos—. Las palabras «Dios» y «mente», si han de tener algún sentido, solo pueden designar los cuerpos más sutiles, pero no, ciertamente, realidades incorpóreas. Así, el *De corpore* considera los cuerpos y el movimiento como los verdaderos principios de elucidación de la naturaleza entera. Aparecen solo en segundo lugar, indudablemente, en la deducción con que se abre el libro, tras el espacio y el tiempo. Pero ello se debe a que estos son caracterizados por su simplicidad de puras imágenes; la noción de *cuerpo* toma forma en la mente desde el momento en que se piensa en algo que se sitúa en el espacio pre-

viamente imaginado, y lo que lo distingue verdaderamente de este espacio es que resiste al poder de la imaginación; no depende, por tanto, de ella. En cuanto al movimiento (local), está en la base de todos los cambios de los cuerpos y, por consiguiente, de todos los más diversos aspectos de la realidad natural, la cual puede ser explicada de manera suficiente por él: cada cuerpo se caracteriza por un cierto número de *accidentes*; cuando dos cuerpos entran en contacto, este determina en cada uno de ellos la adquisición de nuevos accidentes y la pérdida de una parte de los que poseía anteriormente; es lo que se llama *efecto* de una causa. Así, la causalidad no es nada más, en último análisis, que la transmisión de los movimientos corporales.

A ojos de Hobbes, esta concepción mecanicista generalizada, que redefine todas las nociones tradicionales en términos de tiempo, espacio, cuerpo, movimiento (se habrá observado, por ejemplo, que el *cuerpo* ocupa el lugar normalmente reservado a la sustancia, tradicionalmente concebida como receptáculo de los accidentes), es la lección que debe ser extraída de las matemáticas y de la física, es decir, de las únicas disciplinas que han dado muestras de poder enseñar lo verdadero a los hombres. O Euclides y Galileo, o el vano parloteo de los falsos filósofos. La cesura está ahí; de aquello que no es espacio ni cuerpo, no hay discurso legítimo. Así pues, todo lo que es y puede conocerse debe tener en su origen una estructura corporal. Imposible, por tanto, aceptar que el hombre, sus leyes, su historia, tengan un segundo origen que, por definición, quedaría desplazado hacia lo impensable. Quien pretenda fundar la ciencia de las sociedades civiles debe aceptar que la corporalidad es la forma más general del ser, y del ser cognoscible.

Henos aquí, por tanto, en el corazón de la doctrina, en el nudo de tesis en el que Hobbes piensa su propia originalidad: ¿cómo puede el hombre —que es un cuerpo, como todos los

seres; que no es pensable sino en tanto que es un cuerpo— producir efectos que ningún otro cuerpo produce y fuera de los cuales su acción y su felicidad no son pensables? ¿Cómo consigue este ser, por completo natural, constituir una segunda esfera de realidad, una antinaturaleza?

Todo lo que hemos tratado hasta aquí conduce a esta cuestión. Es el centro del sistema de Hobbes en tanto que este sistema es una respuesta típica y excepcional a lo que él mismo considera como el desafío de la modernidad. Típica, porque da la clave de la serie de escisiones en que se organiza el derecho natural moderno; excepcional, porque rechaza fundarlas en una interioridad, en un dualismo originario, en una sustancia pensante y voluntaria distinta de la sustancia extensa. Así pues, es preciso, a la vez, que el hombre se excluya de la naturaleza, y que, en primer lugar, sea integrado en ella. Es la tensión entre estas dos exigencias lo que constituye el corazón de la filosofía de Hobbes; o, más bien, el sistema mismo no es sino un inmenso esfuerzo por pensarlas juntas, la una por la otra, para producir la serie de conceptos que las haga articulables y para extraer las consecuencias de esta articulación.

5. LOS EFECTOS DEL TIEMPO

El enraizamiento de la potencia de artificio lo produce el lenguaje; más originariamente, aquello de lo cual el lenguaje es consecuencia o, mejor, una cierta relación que el hombre mantiene con el tiempo y que permite, solo ella, las marcas.

Se puede leer toda la primera parte del *Leviatán*, al igual que los textos que le son paralelos, como una investigación sobre lo común al animal y al hombre, y sobre lo que no es común a ambos. Los primeros capítulos, para quien busca la frontera que los separa, son otras tantas decepciones: la sensación, la imaginación e incluso la prudencia, pertenecen al orden de lo que es

común —en ocasiones los animales son superiores al hombre en prudencia—. Incluso la idea de *signo* nada aporta a la especificidad humana, pues el signo es simplemente un acontecimiento que precede o sigue a otro de forma regular, lo cual permite edificar un conocimiento de experiencia. Así, las nubes son signo de la lluvia por venir, y la lluvia, signo de las nubes pasadas; el signo, por tanto, es objetivo e involuntario; es una cosa que manifiesta a otra sin ninguna intención significante. Ni el hombre ni el animal intervienen en su origen; se limitan a utilizar una correlación observable, y la eficacia de esta utilización no se distribuye según la diferencia de las especies.

¿Dónde se traza, pues, la demarcación originaria? El comienzo del capítulo V de *Sobre la naturaleza humana* nos lo enseña: hombres y animales están sometidos a la exterioridad de la naturaleza mientras sus ideas se encadenen según el orden de la sensación inmediata; no se puede salir de este ciclo mientras el azar de las impulsiones externas impida la organización de las representaciones siguiendo el orden de la elección y de la necesidad; se vive así en el instante, y nada vincula a un instante interno al que le precede: todos son producidos por una causa que viene de fuera. Todos son, por tanto, instante primero en su orden, y, dentro de este, ninguno será seguido nunca de un segundo. Así, el animal vive, de alguna manera, en un eterno presente, pues su tiempo nunca ha comenzado. Lo propio del hombre, justamente, consiste en que su tiempo sí comienza.

«Tenemos la experiencia de esto [de la función del azar exterior] en las bestias brutas, las cuales, al tener la previsión de esconder los restos o el sobrante de su comida, no dejan de carecer de memoria ni de olvidarse del lugar donde los han escondido y, por eso, no sacan ningún provecho cuando están hambrientas. Pero el hombre, que en este respecto posee el derecho de situarse por encima de las bestias, ha observado la causa de este defecto,

y, para ponerle un remedio, ha imaginado poner marcas visibles y sensibles para que, al ser captadas, recuerden a su mente el pensamiento del tiempo, del lugar donde ha puesto estas marcas».

La manera como Hobbes presenta su razonamiento en este pasaje nos muestra claramente que la palabra, como tal, no es constitutiva de humanidad: el primer ejemplo citado es el de una marca *visible* que se pone sobre un objeto invisible para señalarlo: «Una marca es un objeto sensible que un hombre erige por sí mismo voluntariamente a fin de servirse de él para recordar un hecho pasado cuando este objeto se presente de nuevo ante sus sentidos. Es así como los marinos que en la mar han evitado un escollo ponen en él alguna marca para recordar el peligro que han corrido y poder evitarlo en adelante». Marca es, por tanto, todo lo que permite la memoria, y la memoria no es aqui una facultad del alma; es lo que hace que pueda haber algo así como un alma; más fudamentalmente, se presenta como el otro nombre del tiempo en tanto que propio del hombre.

Este, así pues, no es definido en primer lugar como el ser que habla, tampoco como el ser que piensa. Pensamiento y palabra vendrán a continuación. Es, primeramente, el ser —esto es, el cuerpo— que accede al tiempo, y solo él lo hace —es el único ser para el que el tiempo no es un presente perpetuo, un instante siempre recomenzado y del que ni siquiera se sabe que ha recomenzado—. En cuanto al lenguaje, es introducido a continuación, solamente como una de las posibilidades (aun cuando sea la más fecunda, no es el *origen* de las demás) de este poder de las marcas en que se manifiesta y enraíza la conquista del tiempo por parte del hombre.

«Se deben incluir en el número de estas marcas las voces humanas que llamamos *nombres*, o esas denominaciones sensibles a los oídos con cuya ayuda recordamos a nuestra mente ciertas ideas o concepciones de los objetos a los que hemos asignado esos

nombres. Es así como la palabra *blanco* nos recuerda una cierta cualidad de ciertos objetos que producen este color o esta concepción en nosotros. Así, un nombre o una denominación es un sonido de la voz del hombre empleado arbitrariamente como marca destinada a recordar a su mente alguna concepción relativa al objeto al que dicho nombre le ha sido impuesto».

El lenguaje, por tanto, no extrae su fuerza sino de este poder de las marcas, que le es anterior. Porque son marcas, los nombres pueden recordar al hombre los objetos o sus imágenes. Pero una vez constituido, desempeña una función fundadora o, más exactamente, puede multiplicar el efecto fundador del poder de las marcas. El lenguaje arranca al hombre de la simple imbricación con la naturaleza, del puro cara a cara con la materialidad: puede dar nombre a los objetos, a las concepciones, incluso a las ausencias (como cuando decimos «injusto» o «infinito»). Es esta flexibilidad del lenguaje lo que permite que el hombre desarrolle la razón y la ciencia —lo cual acentúa aún la ruptura con el reino de la animalidad—. «Es el auxilio de los nombres lo que nos hace capaces de ciencia, mientras que las bestias, debido a su carencia, no son capaces de ella. El hombre mismo, sin este auxilio, no puede hacerse sabio».

Es preciso subrayar tres características de este estatuto del lenguaje:

1/ Hobbes no es el primero en haber visto en la palabra un rasgo típicamente humano. Pero dentro de un horizonte cartesiano, por ejemplo, el lenguaje es obra y prueba de la razón humana: porque es racional, el hombre habla. Aquí, por el contrario, el lenguaje es lógicamente anterior a la razón; en lugar de ilustrarla, la funda. Consiste en encadenar correctamente las proposiciones escapando de las trampas que tiende el lenguaje mismo.

2/ ¿Hace al hombre superior a las bestias? Sí, a condición de comprender el término «superior» como sinónimo de «más po-

tente» y de admitir que esta potencia se ejerce en un sentido *o en otro*. Por ejemplo, si el hombre utiliza correctamente su lenguaje, razona correctamente; si cede a las ilusiones que nacen del equívoco de las palabras, razona absurdamente; la razón y el absurdo caen ambas del lado humano, mientras que el animal es indiferente a ambas: «Al igual que ha sido necesario inventar los nombres para sacar a los hombres de la ignorancia recordándoles la ligazón necesaria que subsiste entre una concepción y otra, esos mismos nombres les han precipitado en el error, hasta el punto de que sobrepasan a las bestias brutas en el error tanto cuanto las sobrepasan en ciencia y en los beneficios que acompañan a esta por el auxilio de las ventajas que les procuran las palabras y el razonamiento. Lo verdadero y lo falso no producen ningún efecto en las bestias; dado que carecen de lenguaje, no siguen las proposiciones, y carecen, al contrario que los hombres, de razonamientos por cuyo medio se multipliquen las falsedades» (*De natura humana*, V, 13).

3/ Si todos los hombres se inscriben en el tiempo por el poder de las marcas, todos pueden, en principio, desarrollar el lenguaje y, por tanto, el encadenamiento de proposiciones, o sea, la razón, esto es, la ciencia. Sin embargo, esta posibilidad de derecho desemboca en una desigualdad de hecho: «La mayor parte de los hombres —se dirá en el *Leviatán*—, aun cuando tenga bastante capacidad de razonamiento para dar algún paso dentro de este ámbito (por lo que se refiere, por ejemplo, al manejo de los nombres hasta un cierto punto), apenas hace algún uso de ella en la vida corriente [...] En lo concerniente a la *ciencia* y las reglas de conducta ciertas, están hasta tal punto alejados de ellas que no saben lo que son» (cap. 5).

Debido al juego de sus pasiones y a la persecución de su interés inmediato, algunos hombres son incapaces, por tanto, de desarrollar esa razón cuyos gérmenes están en su interior. Dicho

de otra manera, la primera escisión constitutiva —entre el hombre y la naturaleza— se perpetúa en una segunda escisión que se da en el seno de cada hombre —entre lo natural y lo no natural— y en una tercera que se da entre los hombres mismos —aquellos que son sujetos en sentido pleno porque realizan las posibilidades inscritas en ellos desde el origen, y aquellos que lo son menos porque la presencia demasiado fuerte en ellos de la naturaleza frena el desarrollo de la naturaleza humana—. Más allá de la problemática de Hobbes, el juego de estas tres escisiones caracteriza todo el pensamiento moderno hasta Kant: siempre es la desigualdad entre sujetos lo que viene a colmar y precisar el marco formal de su igualdad, sin difuminar la demarcación fundamental que hace del hombre en tanto que hombre un ser específico. Lo propio de Hobbes es que el principio que separa al hombre de la naturaleza —el tiempo— es todavía el que efectúa las otras dos divisiones. En efecto, lo que opone la razón a la pasión (y, por tanto, a los hombres entre sí según sean gobernados por una u otra) es que la pasión está atrapada en las redes de la inmediatez, mientras que la razón proyecta su mirada más allá del presente. En el *De homine* se oponen, así, no simplemente el bien y el mal, sino, más exactamente, el «bien verdadero» y el «bien aparente e inmediato que (pensando bien los pros y los contras) muy a menudo resulta ser un mal». Sin embargo, ¿cómo caracterizar los principios que nos empujan hacia uno u otro? «Mientras que el verdadero bien debe ser buscado en la previsión de las consecuencias lejanas, lo cual es obra de la razón, la inclinación se apropia del bien presente sin prever los males mayores que implica» (cap. XII). Una vez más, es desplegándose en el tiempo como el hombre desarrolla la potencia primera que le sitúa en una esfera distinta de la de las leyes de la naturaleza.

Así pues, tenemos en la serie tiempo-marca-palabra-razón el principio que buscábamos: un *origen* inscrito en la naturaleza y que produce efectos contra natura; *específico* del hombre porque le distingue del resto del mundo y unifica al menos de derecho a todos los individuos de la especie; *fundador* porque introduce un orden otro que el orden común en virtud de los efectos positivos y negativos de la palabra y del razonamiento. Nos quedan por medir las consecuencias antropológicas de todo esto.

El primer efecto del lenguaje consiste en que convierte en invivible el estado de naturaleza. Efectivamente, gracias al lenguaje el estado de naturaleza se transforma en estado de guerra. La simple necesidad no bastaría para hacer potencialmente de cada individuo un enemigo de todos los demás (ello no basta entre los animales); pero la potencia de la palabra lleva a los hombres a compararse constantemente entre sí, dentro del marco de una ética del elogio, del honor, de la vergüenza y de la rivalidad. No es una necesidad física lo que conduce a la lucha de todos contra todos. Es la reverberación de esta necesidad dentro del horizonte envenenado de la dimensión lingüística. En caso de que esta, a su vez, no bastase, la razón misma aconseja, dentro del estado de naturaleza, la violencia: ordena a todos, en efecto, defender su vida. Ahora bien, si no quiero ser matado por sorpresa, el mejor medio de defender mi vida es el que consiste en ser el primero en atacar, al menos mientras no haya autoridad soberana para conservarme.

Pero lo que el lenguaje ha destruido puede ser salvado por el lenguaje: si los hombres pueden abandonar ese estado de naturaleza convertido en infernal es gracias a los efectos de aquel. La posibilidad de comprometerse por la palabra funda esa promesa en que consiste el pacto y, con ella, la constitución de la sociedad civil. Quien habla puede crear el Estado y el derecho. Los animales, carentes de discurso, no conocen ni estado social ni estado de guerra: el remedio les es tan innaccesible como el mal.

El hombre lucha porque habla. También porque habla deja de luchar.

Sin embargo, se puede desvelar la relación del hombre con el tiempo en una segunda serie de rasgos que produce otros efectos que la serie constituida por marcas, lenguaje y razón. Del lado del lenguaje, en efecto, se aclaran los aspectos estáticos de la condición humana: los que explican sus *estados* o las *condiciones* de sus movimientos. Pero no se ha terminado de describir al hombre cuando se ha mostrado qué son el estado de naturaleza, la sociedad civil o el marco de la razón. Aún es preciso indicar cuáles son los *motores* de estos movimientos: ¿por qué la razón se desarrolla como ciencia? ¿Por qué el hombre se ve tentado por la aventura? ¿Qué le permite aumentar el saber y su grado de civilización? La tradición aristotélica respondía a estas preguntas apelando al «deseo natural de saber» (*Metafísica*, A, 1). Hobbes no puede permitirse semejante referencia a la naturaleza, pues, de lo contrario, en virtud de su principio de homogeneidad, debería atribuir también a los animales un deseo parecido. Así pues, se ha de buscar la fuente de la curiosidad, del sentimiento de lo extraño y del deseo de novedad, del lado de la ruptura. Se trata de análisis que raramente son subrayados cuando se estudia a un Hobbes al que normalmenete se pretende reducir a la política —pero que son muy coherentes con una filosofía que rechaza la idea de soberano bien en beneficio de una constante búsqueda de bienes superiores, y que asimila la vida a una carrera, es decir, a una mezcla de comparación y movimiento.

El hombre supera a las bestias tanto por la curiosidad como por la facultad de dar nombres a las cosas: «en efecto, cuando una bestia percibe algo nuevo y extraño para ella, únicamente la considera para asegurarse de que pueda serle útil o perjudicial y, como consecuencia de ello, la persigue o la rehúye. En cambio, el hombre, que, en la mayor parte de los acontecimientos, recuerda la

manera como estos han sido causados o se han originado, busca el comienzo o la causa de todo lo nuevo que se presenta ante él» (*De natura humana*, IX, 18). Porque el hombre descifra lo nuevo en virtud de la memoria, puede leerlo como nuevo y no simplemente como útil o perjudicial. Si el reconocimiento de lo que es semejante en el tiempo es el corolario de la invención de las marcas, el reconocimiento de las diferencias es el corolario de la investigación de las causas. El tiempo liga al pensamiento del hombre el sentimiento de lo extraño, el cual, nuevamente, le distingue del animal. «Esta es la fuente de toda filosofía. La astronomía se debe a la admiración de los cuerpos celestes. La física, a los efectos extraños de los elementos y los cuerpos». Por supuesto, los diferentes hombres llegarán más o menos lejos en la carrera que les queda abierta, así, de derecho. Quien solo persigue su interés, en términos de riquezas o ambición (es decir, quien solo vive en lo inmediato, pues incluso si esta inmediatez se prolonga o se repite no implica el cálculo de la diversidad de los momentos), tendrá un acceso menor al sentimiento de lo extraño y, por tanto, adquirirá menos conocimientos teóricos por sentir menos curiosidad: «No halla sino muy poca satisfacción al indagar si es el movimiento del sol o el de la tierra el que produce el día; no prestará atención a ningún acontecimiento extraño sino en la medida en que pueda serle útil o perjudicial». Dicho de otra forma, una vez más, el hombre en el que los efectos diferenciales del tiempo son restringidos o impedidos repite en el interior de la humanidad las características naturales de los animales. El interés, como la pasión, sumergen de nuevo al hombre en el eterno ahora del que le arrancan el poder de las marcas y la fascinación por lo nuevo.

No se debe creer, no obstante, que el sentimiento de lo nuevo solo produzca efectos desinteresados. Al contrario, cada cual puede esperar del cambio la promesa de una mejora de su estado, pero se trata entonces de una nueva suerte de interés, inmersa en

el tiempo. Para caracterizarla, Hobbes recurre a una metáfora que recuerda a la de la carrera: la imagen del juego. Los hombres, dice, sienten ante el cambio las mismas esperanzas que los jugadores cuando las cartas son barajadas. Se trata, pues, de un interés dinámico que empuja a buscar el cambio por él mismo y por la ganancia, aun cuando sea incierta, que puede reportar. El deseo de lo incierto, y esta excitación de su deseo, es tal vez uno de los signos más claros de la innaturalidad de lo humano.

En el *De homine* volverá sobre esto tratando de caracterizar las transformaciones del individuo mismo, en el curso de su vida, por la proporción, cada vez mayor, del deseo no ya de lo extraño, sino de lo desconocido. Mientras que una filosofía de la naturaleza tendería a explicar las edades de la vida en función de la maduración (es decir, del desarrollo de un dato natural), Hobbes, por el contrario, subraya que si los niños muy pequeños se comportan aún «según las pautas de la naturaleza» —esto ès, teniendo pasiones tan solo por lo conocido, pues en la naturaleza la sensación precede a la inclinación—, el niño más crecido comienza a ensayar diversas novedades, y los adultos invierten por completo la máxima: «experimentan un número tanto mayor de novedades, incluso sin necesidad, cuanto más profunda es su cultura». La memoria interviene aquí, por consiguiente, no para recordar lo conocido, sino para recordar el agrado ya sentido por lo nuevo y solicitar al individuo que salte a lo desconocido. A la inversa, el mismo dispositivo, por la vía del hábito, puede hacer que se admitan las experiencias cuya novedad demasiado grande haya hecho de ellas, en primera instancia, algo desagradable (cap. XI). El análisis de los efectos del tiempo culmina aquí en una filosofía de la cultura en la que se ve cómo se desarrollan y ordenan el sentido de la aventura, los cambios del gusto, el deseo de conocimiento y de placer, en función de los cálculos y los hábitos mediante los cuales la experiencia pasada y la espera del futuro

se nutren la una de la otra para llevar lo más lejos posible la diferencia humana una vez instaurada.

También encontramos estos temas al final del capítulo XII del *De homine*, con una precisión suplementaria que anuda el último hilo del razonamiento. En efecto, hemos visto ya que la *experiencia* es común a hombres y animales, y que a veces el animal posee más que el hombre; dicho de otra manera, que este último es inferior por el saber acumulativo que permanece en el interior de la naturaleza. Esta vez, el análisis de la novedad y del asombro va a mostrar que aquello que es inferioridad según la naturaleza puede ser superioridad en el orden antinatural: «Esta pasión es, por así decir, propia de los hombres [...] Estos se complacen con la novedad en tanto que es una ocasión para conocer las causas y los efectos. De ahí procede que se diga, de quien se asombra de más cosas que otros, que es o menos experimentado o más inteligente que los demás; si le suceden más cosas nuevas, es evidente que es menos experimentado; si se asombra más de las mismas cosas nuevas, es más inteligente».

El hombre es capaz de una ciencia a la vez ordenada y extraordinaria porque es un cuerpo inscrito en el tiempo. *Ordenada*, es decir, rigurosa, porque su corporalidad nos asegura que un discurso sobre las pasiones y el Estado no apelará a los fantasmas de un presunto conocimiento fuera de la naturaleza, ni a los caprichos de la arbitrariedad individual, sino que obedecerá a las mismas reglas y a la misma necesidad que las matemáticas. *Extraordinaria* porque el tiempo induce una doble serie de efectos que, sin depender nunca de lo sobrenatural, crean un segundo mundo al lado de la naturaleza —efectos estáticos de la serie tiempo-lenguaje-razón que constituyen el dominio de lo verdadero y lo falso, sitúan a los sujetos de derecho en el estado de naturaleza, les dan un medio para escapar de él mediante el pacto y la soberanía; efectos dinámicos de la serie tiempo-extra-

ñeza-causa que transforman a la razón en investigación científica, al sujeto de derecho en jugador apasionado y a la sociedad en civilización—.

Capítulo 2

Filosofía y religión. La palabra de Dios

Situar a Hobbes no es solo mostrar cómo su filosofía se posiciona en relación con la ciencia y cómo apoya sobre una interpretación de las condiciones de esta la novedad de su proyecto político; también es mostrar las fronteras que traza respecto de la religión. Y ello debido a que la estructura misma del pensamiento de Hobbes hace de este trazado algo necesario y, a la vez, porque viene exigido por las urgencias del tiempo en que escribe.

Por una parte, desde el Renacimiento, la Santa Escritura se ha convertido en objeto de la filología y de la crítica textual —es decir, de un saber natural, cuando no totalmente reductible a las afirmaciones de la razón; bajo estas condiciones, ¿no se puede llevar la unificación del saber hasta el punto de aplicar a los textos sagrados la misma mirada racional y crítica que se proyecta sobre la naturaleza?—. Por otra, las crisis religiosas y políticas, desde la Reforma, han mostrado suficientemente el peligro que entraña toda división de la autoridad, pues genera desorden, inseguridad y muerte. El saber constitutivo del Estado y, por consiguiente, de la seguridad de los ciudadanos, deberá acabar con los motivos religiosos de esta división —esto es, con todo lo que pretenda extraer de la palabra de Dios motivos para minar los efectos del pacto producido por la palabra humana—. De ahí la necesidad de edificar una teología que ataje toda tentación de establecer límites al poder soberano. Se hace precisa una teología en la que las palabras de Dios no den al hombre ni reyes ni leyes; el único don di-

vino es justamente esta capacidad de artificio que hace del hombre un ser único y por la cual solo él puede construir, pero no recibir, ese otro ser que le salvará: el Leviatán.

Como todo teólogo, Hobbes debe asegurar la *autoridad* de su teología. Ello implica, por un lado, que debe exhibir sus fundamentos, o sus fuentes, y, por otro, que debe establecer los límites de esas fuentes, las fronteras que mantienen entre sí. Debe responder a dos preguntas: ¿de dónde se extrae el saber sobre Dios, la salvación, el reino cristiano?, y, casi al mismo tiempo, ¿de dónde es imposible (e incluso perjudicial) extraer semejante saber?

Es este un problema que siempre se plantea, aun cuando sea abordado de maneras diferentes según varíe el horizonte intelectual que proporciona dificultades y recursos al cuestionamiento. Por ejemplo, al comienzo de la *Summa theologiæ*, santo Tomás lo plantea de esta forma: ¿qué hace de la teología una ciencia? Y responde que nuestra palabra sobre Dios se funda sobre la ciencia *de* Dios, tesis que le permite retomar, modificándola, la teoría aristotélica de la necesidad de las ciencias, y fundar sobre ella el edificio de su doctrina. Pero en la época de Hobbes la cuestión más espinosa es la de la pluralidad de las fuentes. Las embestidas del humanismo, de la Reforma, y las sacudidas políticas, a menudo ligadas a la inspiración profética, han dado lugar a nuevas posibilidades de conflicto entre la Escritura, la tradición, la razón y la inspiración individual. La cuestión es inevitable. Incluso en los medios protestantes en los que se postula una remisión a la Escritura sola, para desembarazarse de aportaciones y abusos demasiado humanos, se constata rápidamente que no por ello quedan resueltos todos los problemas; cuando un pasaje bíblico es oscuro, ¿quién lo interpreta? Si cualquiera puede hacerlo (y la traducción de la Biblia a la lengua vulgar apunta a que cualquiera puede hacerlo), se genera inmediatamente una pluralidad de lecturas. ¿Cómo escoger entre ellas? ¿Se apelará a la razón? ¿Se de-

cidirá que una de esas lecturas posee mayor autoridad que las demás? ¿Tendrá derecho cada cual a fundar su propia secta, unida en torno a su interpretación? Esta última posibilidad, dicen algunos, conduce por la vía rápida a la guerra civil, o, al menos, a un desorden permanente, pues eso de lo que se disputa al interpretar la Biblia no consiste en una serie de problemas filosóficos o historiográficos confinados definitivamente al pasado; consiste en el testimonio de una palabra siempre presente que todavía indica al lector cómo conseguir su salvación aquí y ahora. Y que habla, además, del Estado, el matrimonio, la guerra y la propiedad. Desde el momento en que un fiel cree poder encontrar en su ejemplar de la Biblia (y convencer de ello a los demás lectores) una justificación para no pagar sus impuestos, desobedecer al Estado o tomar las armas para construir otro Estado, desde el momento en que puede persuadirse de que su salvación está vinculada a esta lectura, la cuestión de las fuentes a través de las cùales conocemos la palabra divina no constituye una mera disputa escolar. Se convierte en un problema inevitable para toda teología y para toda política; es por ello por lo que ninguna política puede ahorrarse una teología.

Así pues, Hobbes debe resolver un problema que es al mismo tiempo epistemológico y político: ¿cómo conciliar en un saber unificado las diferentes fuentes que pretenden revelarnos la palabra de Dios? Problema este tanto más crucial cuanto que se encuentra planteado en el interior de una filosofía en la que lo característico de Dios es, precisamente, que no habla. En el *Leviatán*, la cuestión será abordada al menos dos veces: en el capítulo 36 se analizan textualmente, muy al detalle, los pasajes de la Biblia que mencionan este asunto; dicho análisis conducirá a distinguir entre el discurso atribuido directamente a Dios y el discurso que se sostiene sobre Dios (la enseñanza de la religión). La Escritura entera es «palabra de Dios» en el segundo sentido, pero

no en el primero. En cambio, el Decálogo («Yo soy el Señor tu Dios, y te ordeno...») es palabra divina en el sentido fuerte del término, mientras que el preámbulo («Dios pronunció estas palabras, y habló así...») es del redactor de la Historia sagrada. Otra serie de distinciones refuerza y completa esta última diferenciación: aun en el sentido fuerte, es preciso distinguir entre lo que Dios ha dicho propiamente (Decálogo) y las metáforas de su potencia (los mundos han sido formados por la palabra de Dios). A lo cual se añade que el lenguaje bíblico utiliza frecuentemente el término «palabra» para designar su efecto —la cosa: «su palabra llega» quiere decir «la cosa se realiza»—. Finalmente, se da un último sentido que disuelve prácticamente la revelación: «Hay también en la Escritura ciertos pasajes en los que "palabra de Dios" designa las palabras que concuerdan con la razón y la equidad», sea quien sea quien las haya pronunciado. Puede tratarse incluso de prescripciones de la razón y de la equidad tal como están inscritas en el corazón del hombre.

Una vez que se ha llegado aquí, se ha efectuado una operación doble con el solo apoyo de la Escritura, de la lectura de su letra: se ha desacralizado la mayor parte del texto bíblico —pues ya no aparece como palabra de Dios en el sentido fuerte, palabra pronunciada por Dios— y se ha recordado el carácter divino de la razón humana, pues, en el sentido más amplio, la palabra de Dios excede a la Revelación en la medida en que también comprende la razón y la equidad en el alma humana. Entre esta restricción y esta extensión, lo que parece haberse perdido es la noción de *escrito inspirado*. Tal vez no sea inútil acercar semejante itinerario a aquel mediante el cual Spinoza, veinte años más tarde, va a abrir el *Tratado teológico-político*: en el capítulo I definirá la profecía como un conocimiento cierto revelado por Dios a los hombres; pero añadirá inmediatamente que si nos ceñimos a esta definición no podemos distinguir la profecía del conocimiento

natural, pues este último también alcanza la certeza y merece igualmente el título de divino.

En el capítulo 31, Hobbes había anunciado de manera más sintética que «la palabra de Dios es triple: racional, sensible, profética», pues Dios significa sus leyes por las prescripciones de la razón natural, por una revelación o inspiración a los individuos particulares, por la voz de algún hombre cuyo crédito asegura ante los demás por medio de milagros. Lo interesante de esta tripartición (que ya aparece en el *De cive*) es que la Santa Escritura como tal desaparece de ella, lo cual es coherente con el análisis citado más arriba, pues su contenido se ve dividido entre los diferentes estatutos de la palabra: «Decir que Dios [...] ha hablado en la Santa Escritura es decir que Dios ha hablado no inmediatamente, sino por mediación de los profetas, los apóstoles o la Iglesia». Hobbes nos remite, por tanto, o bien a la profecía, o bien a la manera como un texto queda incluido en otro y se transmite gracias a él. De la misma manera, la revelación individual solo es objeto de análisis en tanto que se puede hablar de ella en términos universales, es decir, cuando se quiere saber qué debe hacer el cristiano medio que no se beneficia de ella y se ve forzado a creer lo que se le ha dicho; en este caso, se nos remite también al caso de la profecía. Todo el estudio de la palabra de Dios se agota, por tanto, en tres objetos principales:

— La profecía;
— Los títulos de la Santa Escritura y las reglas para interpretarla;
— La recta razón.

1. La profecía

Hobbes aborda aquí un asunto a la vez actual y muy clásico. En efecto, la tradición filosófica ha elaborado un discurso sobre la profecía que contiene un cierto número de pasos obligados: su

inspiración, sus medios (voz directa, sueño, visión), su objeto (cuestión ligada a la de la «figuración» del Antiguo Testamento) y sus criterios (pues hay falsos profetas).

Es de esta última constatación de donde parte el capítulo 32 del *Leviatán*, constatación totalmente clásica en apariencia. Hay falsos profetas, ¿cómo reconocerlos? Cuestión tanto más difícil cuanto que en la Santa Escritura misma se afirma que un falso profeta puede hacer verdaderos milagros e incluso puede engañar a un verdadero profeta. Se puede extraer de la Escirtura un doble criterio: el verdadero profeta es aquel que cumple simultáneamente la doble condición de hacer milagros y de no desviarse de la religión establecida. Enunciada en estos términos, la solución es tan clásica como el problema. Pero, casi de inmediato, Hobbes traduce el segundo criterio en términos políticos: apartarse de la religión establecida quiere decir estimular la insumisión al rey. A este efecto, cita el siguiente texto del *Deuteronomio*: «condena a muerte a los profetas que quieran alejarte del Señor tu Dios». A decir verdad, todo el mundo cita este texto, pero Hobbes le hace decir más que todo el mundo, en la medida en que introduce en su interpretación su lectura de la historia bíblica, pues —dice— aquí «Dios» vale por «rey». Efectivamente, los israelitas habían hecho de Dios su rey mediante el pacto a los pies del Sinaí. De igual modo, cuando san Pablo dice «maldito quien enseña otra cosa que el Evangelio», se dirige a quienes aceptan a Jesús como Cristo, es decir, como rey de los judíos. Se puede concluir, por tanto, que «toda predicación dirigida contra el poder del rey que un pueblo ha recibido es, como consecuencia de estas palabras, maldecida por san Pablo».

Esta definición, así rectificada, prohibiría por sí sola a todo profeta alzarse contra el poder del Estado, pues, si lo hiciera, dejaría de ser profeta. Pero Hobbes procede a un doble cierre para reducir aún más esta posible división de la autoridad. *Primer*

cierre: es el que se apoya sobre el cambio efectivo de los tiempos. La venida de Cristo ha sellado históricamente el tiempo de las profecías. Vivimos en otro período de la historia de la salvación: «dado que en nuestros días ya no hay milagros, carecemos de signos en que reconocer las supuestas revelaciones o inspiraciones de los particulares, y de la obligación de escuchar doctrina alguna más allá de la que sea conforme a la Santa Escritura, la cual, desde los tiempos de nuestro Salvador, reemplaza a cualquier otra profecía y compensa adecuadamente su falta». El derecho a proclamarse profeta queda abolido ahora que las Escrituras están ahí, sobre todo porque proporcionan algo más que su propio contenido y porque no se puede argüir su insuficiencia para recurrir al profetismo, pues, a partir de lo que dicen, «mediante una sabia y docta interpretación, y un cuidadoso razonamiento, se puede deducir fácilmente, sin posesión divina ni inspiración sobrenatural, todas las reglas y todos los preceptos necesarios para el conocimiento de nuestros deberes tanto hacia Dios como para con los hombres». Es de aquí, por lo demás, de donde Hobbes extraerá el resto de su razonamiento sobre el reino cristiano.

El profetismo, desde este momento, no es ni posible (su tiempo ha pasado) ni útil (la Escritura y la razón son suficientes). Sin embargo, no se ha acabado con él. En efecto, «ya no hay milagros» es una constatación empírica, pero no se sostendrá durante mucho tiempo ante aquellos que pretenden hacerlos. Por ello, el capítulo 32 en realidad no basta como teoría general del profetismo; tan solo sirve para elaborar una teoría histórica del profetismo bíblico y, con ello, para poner ciertos argumentos fuera del alcance de quienes quisieran apoyar en este profetismo bíblico una justificación del profetismo actual. Se hace preciso, así pues, añadir una segunda argumentación: un análisis de lo que la Biblia nos enseña para juzgar el profetismo actual. Y este será el *segundo cierre*, destinado a mostrar

que la visión profética del futuro contingente no trata sino de un futuro próximo.

Semejante demostración comienza en el capítulo 34, en el que se recogen los sentidos de la palabra «espíritu» en el texto bíblico. Tiene muchos: «espíritu» puede querer decir «soplo», «sabiduría», «vida», etc. y, finalmente, «subordinación a la autoridad». Esta última significación es, evidentemente, la más interesante: cuando Dios le dice a Moisés, a propósito de los setenta ancianos que deben secundarle, «tomaré parte del espíritu que hay en ti y lo pondré en ellos», Hobbes deduce que, a partir de ese instante, los ancianos «profetizaron conforme a la intención de Moisés, es decir, en virtud de un *espíritu*, de una *autoridad*, subordinada a los suyos». En el mismo sentido, cuando se lee que «Josué estaba lleno de espíritu de sabiduría porque Moisés le había impuesto las manos», quiere decirse que había sido investido por Moisés de la tarea de proseguir la obra que este había comenzado.

Una vez más, encontramos como procedimiento clave de la exégesis hobbesiana la lectura política de un término habitualmente religioso; ya hemos visto cómo esta lectura intervenía en la delimitación negativa de un cierto profetismo, y en la definición de un elemento esencial del profetismo (el espíritu). Ahora vamos a ver que le confiere una definición completamente positiva a la actividad profética en su conjunto.

De esta manera, en el capítulo 36, tras haber analizado la fórmula «palabra de Dios», Hobbes pasa revista a las diversas acepciones de la palabra «profeta». También aquí hace un largo análisis textual que dispersa el término en múltiples significaciones. Pero, para limitarse al profeta en sentido propio —aquel a quien Dios habla—, hay que responder a esta pregunta: ¿cómo le habla? Hobbes introduce una distinción capital, y lo va a hacer con la ayuda de una cita bíblica que también Spinoza utiliza en

el primer capítulo del *Tratado teológico-político*. Se remite, en efecto, a *Números*, XII, 6-8, donde Dios dice: a los demás profetas, les hablo mediante sueños y visiones, pero a Moisés le hablo cara a cara, sin enigma.

Así pues, según se afirma en la Escritura misma, hay dos suertes de profetas, y esta distinción es de orden jerárquico: se trata de mostrar la superioridad de Moisés. También aquí Hobbes retoma un tema clásico (la distinción es desarrollada, por ejemplo, por santo Tomás en el *De veritate* a partir de la misma referencia), pero también aquí modifica su significación: desplaza el campo de la respuesta, y del mismo modo que antes: explica la distinción entre tipos de profecía mediante la distinción entre la autoridad (civil) de los diferentes profetas.

«Entre los profetas [...] del Antiguo Testamento, algunos fueron supremos, otros, subordinados». La formulación abstracta es acuñada (y no es la primera vez) reemplazando en el ejemplo el nombre de Moisés por el de una categoría: la de príncipe. «Los profetas supremos fueron, en primer lugar, Moisés; después, cada uno de los grandes sacerdotes durante el tiempo de su sacerdocio, durante el tiempo en que el sacerdocio implicó la realeza». Es precisamente esta implicación lo que permite pasar del nombre propio a la categoría. Dicho de otra manera, Moisés es a la vez príncipe y sacerdote; es príncipe por delegación, puesto que en el periodo teocrático el verdadero príncipe es Dios —que elige hacerse representar a la cabeza del pueblo hebreo por Moisés y sus sucesores—. Pero, ¿a cuál de estas dos cualidades se debe el papel de profeta supremo? Para obtener respuesta a esta cuestión, basta con ver de quién se prescinde el dia en que la realeza se separa del sacerdocio —es decir, después de Saúl, cuando hay en Israel, a la vez, un rey y un sacerdote—. Entonces, «después de que el pueblo judío hubo rechazado a Dios para que no reinase más sobre él, los reyes que se sometieron al gobierno de Dios fueron a

la vez sus profetas, y la función de gran sacerdote se convirtió en subordinada». Una serie de ejemplos sacados del libro de Samuel están destinados a probarlo. En suma, el pueblo elegido vivió en adelante bajo un régimen análogo al de la Iglesia anglicana.

A los profetas soberanos Dios les habla de una manera directa, extraordinaria, incomprensible. En cuanto a los otros, los profetas subordinados —esto es, aquellos a los que normalmente se aplica el nombre de profetas—, la Escritura no indica en ningún lugar que Dios les haya hablado de forma sobrenatural. Se ha dirigido a ellos «de la manera como inclina naturalmente a los hombres a la piedad, a la creencia, a la justicia y a las otras virtudes de todos los cristianos». Esta tesis debe ser vinculada con lo que ha sido dicho antes acerca de la expresión «palabra de Dios» —la cual, además de poseer su sentido propio, puede convertirse perfectamente en sinónimo de virtud natural (razón y equidad)—. Pero el solo análisis textual, a la vez que señala la pluralidad de sentidos, todavía no ha proporcionado criterio alguno según el cual decidir cuándo el sentido es propio y cuándo no. A partir de este instante, hay un criterio a nuestra disposición, y es de orden político.

Ahora disponemos de todas las piezas del rompecabezas; la distinción entre dos tipos de profetas (el rey que asume, solo él, la plenitud de la profecía) permite explicar lo que ha sido anticipado a propósito de la equivalencia de «espíritu» y «autoridad». En efecto, si los profetas subordinados hablan en el espíritu de Dios, «es preciso comprender, simplemente, que hablan de conformidad con la voluntad de Dios expresada por el profeta supremo». Los sueños, las visiones, etc., mediante los que tal profeta-funcionario conoce la palabra de Dios pueden proceder por las causas segundas. No son por sí mismos una marca suficiente; la única marca suficiente es la obediencia al príncipe.

La demostración ofrece, a fin de cuentas, una regla para comportarse ante los acontecimientos presentes. Hay gentes que pre-

tenden ser profetas y que pretenden que obedezcamos a Dios a través de ellos —es decir, de hecho pretenden que les obedezcamos a ellos, pues no tenemos ninguna prueba de que verdaderamente Dios les haya hablado—. Si lo hacemos, corremos un riesgo y un peligro (el de una guerra civil, por ejemplo, y el de las catástrofes que estas entrañan); para hacerlo, no disponemos ya de la regla de los milagros, pero nos queda la otra: la obediencia al soberano (su autoridad hoy no procede directamente de Dios, sino del pacto): «Todo hombre debe, por tanto, considerar quién es el verdadero profeta, es decir, quién es el vicario de Dios en la tierra, el cual está, en primer lugar después de Dios, investido de la autoridad para gobernar a los cristianos; a continuación, debe tomar como regla la doctrina que este vicario ha ordenado sea enseñada», y servirse de ella para juzgar a los profetas o a aquellos que se presentan como tales; mejor aún, puede dejar al soberano mismo el cuidado de mantener o prohibir sus actividades. De todas maneras, si alguien tiene derecho a profetizar, solo puede tenerlo en virtud de una autorización del príncipe, y el cristiano debe ser consciente de ello: «Si el soberano les aprueba, debe obedecerles como a hombres a quienes Dios ha dado una parte del espíritu del soberano», pues «si los cristianos no tienen a su soberano por el profeta de Dios, se exponen a tomar sus propios sueños por profecías, o a obedecer a extranjeros o a cualesquiera otros sujetos».

Aquí se cierra el círculo: el sello de los profetas es el poder del Estado. La ley del soberano marca la extensión y los límites de la inspiración.

2. La Sagrada Escritura

Así pues, ya no hay profetas, y si los hubiera, o si hubiera alguien que se les pareciese, solo obtendrían su autoridad del príncipe. Es esta la primera barrera del poder soberano que cae. No

se puede fundar ningún derecho de resistencia, y menos aún de insurrección o de tiranicidio, en una supuesta revelación privada. Queda por analizar la revelación pública, segunda fuente del saber que concierne a la divinidad y a sus intenciones. Pero esta revelación «pública» no lo es sino indirectamente: es transmitida por un texto, lo cual remite a la cuestión de su estatuto e interpretación. Es necesario, por tanto, responder a dos preguntas: ¿qué se dice de ello en la Santa Escritura? Y, en primer lugar, ¿qué es la Santa Escritura? Después de todo, ni siquiera una simple descripción va de suyo: el canon no es el mismo si leemos la Biblia judia o si leemos la Biblia católica.

En el lenguaje de Hobbes, todo problema de derecho remite a una autoridad (la ley remite al autor de la ley). Las dos preguntas que acabamos de formular se traducen de esta manera: ¿quién tiene el poder de interpretar la Escritura? y ¿quién tiene el derecho a fijar su canon? O aún, ¿de dónde procede la autoridad de la Santa Escritura?

El primer momento del itinerario hobbesiano consiste en mostrar que la Escritura no obtiene su autoridad de sí misma, que no es fiable solo por sí misma, que precisa de una autoridad *externa* que la garantice. El segundo consiste en asignar esa autoridad externa.

1/ Para comprender el primer momento es necesario situarlo, al menos sumariamente, en el contexto cultural del siglo XVII. A lo largo del Renacimiento, la Biblia ha padecido una mutación que no se puede subestimar y de la que no es fácil tener en cuenta todos los matices y todas las consecuencias que se siguen de ella: ha dejado de ser una *historia* para convertirse en un *texto* —transformación cuyos efectos, para poder ser notados, han exigido mucho tiempo, tanto en el interior como en el exterior de la ortodoxia cristiana—. Las grandes etapas de esta transformación se acompasan con un gran número de debates durante varios siglos,

y están presentes en el trasfondo de ciertas obras en apariencia consagradas a problemas totalmente distintos. Para un libro, convertirse en texto significa ser el lugar de problemas filológicos —y, de repente, verse sometido a una crítica filológica—. Tal crítica puede ser obra de un buen cristiano y no poner en duda el contenido del libro sagrado (como mucho, los espíritus educados en Cicerón tienden a pensar que el Espíritu Santo no habla un latín demasiado elegante). El debate se agudizará con el axioma protestante de la *Scriptura sola*, el cual suprime el pilar de la tradición (e, inversamente, los comentadores católicos podrán apoyarse en los problemas sacados a la luz por la filología para mostrar mejor la imposibilidad de atenerse al texto solo, sin la tradición que le rodea, guarda y da sentido).

En un primer momento, por consiguiente, la tarea consiste en desvelar (para subsanarlas) las dificultades internas y externas del texto. Esto da lugar, con la mejor intención del mundo, no solamente a un enorme trabajo filológico, sino también a toda una geografía sagrada, a una cronología sagrada, etc., con las que se trata de poner de acuerdo los pasajes contradictorios, las versiones diferentes y también lo que se dice en la Biblia y se encuentra igualmente en otras fuentes. A continuación vendrá una segunda ola con la que se pasará, a partir de las diferencias constatadas, a un nivel distinto: el de la discusión acerca del *estatuto* de la Sagrada Escritura misma. Esta corriente es identificada por sus adversarios mediante la asignación de cuatro nombres propios (y sabemos que en la historia de las ideas son a menudo los adversarios quienes determinan, al menos bajo un ángulo polémico, las unidades y las jerarquías): La Peyrère, Hobbes, Spinoza y Richard Simon. No obstante, los objetivos propios de estos cuatro autores son diferentes —aunque es verdad que ciertas consecuencias, ciertas implicaciones de las tesis que difunden (incluso aunque no las hayan inventado ellos) van en el

mismo sentido: ponen en cuestión un cierto equilibrio sobre el que se funda la cultura bíblica, y como la cultura bíblica es uno de los componentes principales de la cultura teológico-politica del siglo XVII, es esta, a su vez, la que va a reaccionar violentamente ante tales puestas en cuestión—.

Semejante suelo cultural comporta, de manera muy simplificada, dos estratos:

- el de las tesis teológicas (la Biblia nos proporciona la palabra de Dios, nos ofrece en la actualidad lo que Dios ha dicho antaño. Ello supone, para que la consecuencia sea correcta, dos garantías: la inspiración y la conservación providencial);

- el de las condiciones filológicas (quienes han escrito la Biblia lo han hecho inmediatamente y han sido los actores inspirados de los acontecimientos narrados; de hecho, ha sido conservada sin añadidos. Esto significa que el *Pentateuco* ha sido escrito por Moisés, el libro de *Josué* por Josué, etc. Cada libro es un todo único, coherente, conciliable con los demás).

En el primer nivel se encuentra esbozada una teoría de la autoridad; en el segundo, una teoría de la autenticidad. Su superposición asegura que cuando leemos las Escrituras es Dios quien nos habla, de manera directa, o casi (por la mediación de Moisés, por ejemplo, cuya mano es guiada por Él), e inalterablemente.

Sin embargo, la crítica filológica, aplicada a los textos de la Antigüedad greco-latina, ha enseñado a escoger los mejores manuscritos, a corregir las faltas de los copistas, etc., lo cual, aplicado a la Biblia, es bastante tolerable. Pero aquella crítica también ha elaborado métodos para identificar las interpolaciones y para discutir las atribuciones de los textos. ¿Por qué no hacer lo mismo

con los libros sagrados? Se podría afirmar entonces que en el *Pentateuco* hay frases que de ninguna manera pueden haber sido escritas por Moisés (entre otras, las que narran su muerte, o las que mencionan situaciones o acontecimientos ulteriores); será preciso optar entre reconocer que ciertos pasajes han sido añadidos posteriormente, o admitir que el libro entero ha sido compuesto por alguien que no es el portador de su nombre. En ambos casos, el nivel de la autenticidad queda considerablemente socavado. Ahora bien, el horizonte de la lectura de la Biblia en el siglo XVII es tal que quienes socavan el segundo nivel parecen desmantelar el primero. Esta solidaridad no es evidente por sí misma (bajo otras circunstancias se podría mantener la autoridad de la Biblia reconociendo a la vez una intervención humana en su redacción y conservación), pero es un hecho para la mayor parte de los creyentes en el siglo XVII; la autenticidad (concebida de manera estricta) y la autoridad están estrechamente vinculadas. Es por esto por lo que, a pesar de sus protestas, se acusa de ateísmo a los autores cuyas críticas, aun cuando se dirijan a otros objetivos, parecen estar en condiciones de minar, debido a sus consecuencias, todo un edificio demasiado bien unificado.

La Peyrère, por ejemplo, no toma directamente a la Biblia como objeto. Lo que dice de ella se inserta en una recomposición de la historia en la perspectiva del poligenismo (no todos los hombres descienden de Adán; Dios ha creado varias razas distintas de hombres que no serán unificadas sino al final de los tiempos). Pero esta recomposición supone, entre sus demostraciones (junto con investigaciones sobre los pueblos primitivos), una relectura crítica del texto bíblico —el cual, supuestamente, narraría tan solo la historia de los judíos, pero no la de la humanidad—. Esta lectura conduce a su autor a desarrollar argumentos que ponen en duda la mosaicidad del *Pentateuco*. Este aparece finalmente como un texto en gran parte transcrito y modificado por historiadores posteriores.

Semejante polémica textual reaparece en Hobbes—sus argumentos, en sí mismos, no son nuevos—, aunque vinculada a otros fines. En el *Leviatán*, por ejemplo, leemos que no es creíble que Moisés haya escrito a su propio respecto que «ningún hombre conoció su sepulcro hasta ese día», de igual modo que la frase perteneciente a *Génesis* 12, «Abraham fue hasta Siquem. El cananeo estaba entonces en la región», solo puede ser atribuida a alguien que viese entonces que el cananeo no estaba ya en la región, etc. Conclusión: «Es lo suficientemente claro que los cinco libros de Moisés fueron escritos después del tiempo de Moisés, aun cuando no sea tan manifiesto cuánto tiempo después». Es preciso señalar que, en este punto, Hobbes no se dedica al juego de intentar sorprender a las Escrituras en el flagrante delito de estar diciendo mentiras. Al contrario, es apoyándose en ellas como extrae sus propias conclusiones: el autor del *Pentateuco*, cuando habla de sí mismo, no pretende ser Moisés; no aceptar esta atribución, por tanto, es ser fiel a su palabra. Según la misma lógica, se reconocerá, por el contrario, que Moisés ha escrito realmente algo: lo que le es atribuido explícitamente por la Santa Escritura y es mencionado o citado como tal. Por ejemplo, el volumen sobre la ley contenido en el *Deuteronomio* (caps. XI-XXVII). Moisés se encuentra aquí en la misma situación que Dios: ninguno de los dos es el autor directo de todo lo que habitualmente se les atribuye, sino solo de aquello que, de alguna manera, puede encontrarse bajo su nombre, como entre comillas, en la Santa Escritura. En ambos casos, la Escritura es menos criticada que tomada al pie de la letra.

Un dispositivo análogo es aplicado a los demás libros del Antiguo Testamento (un pasaje del libro de *Jueces* hace referencia al período del cautiverio; así pues, debe haber sido escrito tras este período, etc.). Lo esencial consiste, cada vez, en distinguir el *sujeto* de un libro y su *autor*, mientras que la tradición identifica a ambos.

Los medios desplegados para ello suponen, sobre todo, una lectura atenta de lo que dice el texto mismo y, en particular, una cuidadosa lectura de las referencias cronológicas y de las alusiones hechas en cada libro a su propio proceso de enunciación. Ello implica una confianza clara en el texto; la crítica textual no desemboca en una teoría del fraude ni de la impostura.

Desemboca, por el contrario, en una teoría histórica de la composición de las Escrituras como colección de textos. *Histórica*, pues una vez disuelta la identidad de autor y sujeto se despeja el doble problema de la datación real: fecha de la redacción, fecha de la inserción en el conjunto bíblico. Por ello se dirá, por una parte, que «el conjunto de las Escrituras del Antiguo Testamento fue dispuesto bajo la forma en que lo poseemos tras el retorno de los judíos de su cautividad en Babilonia» y antes de la traducción de los setenta. Por otra, que el Nuevo Testamento está formado por escritos redactados desde la primera generación de discípulos de Cristo, pero su canon (es decir, la lista oficial de textos) solo se ha formado muy tardíamente. Hasta el siglo IV no se hace definitiva la distinción entre libros tenidos por auténticos y apócrifos.

Ya podemos medir la extensión de las modificaciones aportadas al estatuto de la Biblia. Son, a la vez, limitadas y radicales. Limitadas, porque ninguno de los argumentos, tomado de forma separada, es verdaderamente nuevo, y porque la demostración nunca tiene necesidad de poner en duda la veracidad interna del texto bíblico. Radicales, porque lo que cuenta no es solamente el tenor de un argumento, sino también su dinámica, y porque esta se evalúa en relación con sus consecuencias posibles sobre el horizonte de los lectores. Ahora bien, estos viven en un universo en el que las tesis criticadas por Hobbes aparecen como la clave de bóveda de una cultura que sobrepasa con mucho la cuestión de la exégesis. Y, por lo demás, es solo dentro de esta cultura donde las críticas hobbesianas adquieren sentido (también los partidarios

de la mosaicidad del *Pentateuco* elaboran argumentos solo comprensibles dentro del marco de la contextualización de la Escritura). El objetivo de La Peyrère, de Hobbes o de Spinoza no es ofrecer una nueva exégesis, como tampoco desenmascarar la religión como impostura (aun cuando aquellos que pretendan hacerlo busquen argumentos en sus obras según la vieja lógica de la reutilización de las pruebas). Sus análisis exegéticos están al servicio de fines teológico-políticos, los cuales, dicho sea de paso, son diferentes entre sí: La Peyrère reconstruye una historia diferente recomponiendo los fragmentos de la cultura bíblica que él desorganiza; Spinoza apoya sus críticas en un análisis filosófico de la imaginación (que excluye todo mesianismo); Richard Simon salvará la inspiración mediante su teoría de los escribas inspirados. La actitud de cada uno de ellos es diferente en relación con la teoría de la autoridad, incluso aunque a ojos de sus adversarios sus demostraciones, conjuntamente, socaven aquello sin lo cual la autoridad ya no tiene sentido. De alguna manera, Hobbes es el más clásico de todos: tras haber arruinado minuciosamente todo lo que daba un valor a la autenticidad inmediata de la tradición bíblica, *mantiene, completamente, la autoridad de las Escrituras.* A pesar de las rupturas cronológicas, a pesar de la fijación tardía del canon, a pesar de los desniveles entre autor y sujeto, a pesar de las severas limitaciones al sentido conferido a términos como «profecía» o «palabra de Dios», a pesar de todo ello, los libros que poseemos son los «registros verídicos» de lo que han dicho y hecho los profetas y los apóstoles, y la doctrina que enseñan debe ser observada por los cristianos. ¿Tesis paradójica en apariencia? Solamente para quien no plantea la pregunta adecuada, pues «no es el redactor, sino la autoridad de la Iglesia, lo que hace la canonicidad de un libro».

La autoridad: a ella volvemos siempre. Toda la argumentación exegética tendía a esto: el libro, incluso el que es sagrado,

no es nada por sí mismo, ni por las virtudes de su redactor; es preciso que sea garantizado. Exactamente de la misma manera que, en el dominio de las leyes, no son un bien o un mal objetivos lo que hace existir la regla, ni la sabiduría de un juez, sino la autoridad de aquel que le da *fuerza de ley*. Las tesis de Hobbes en exégesis son perfectamente coherentes con sus tesis en moral, e incluso el movimiento de la demostración es análogo: en los dos casos, gran parte del razonamiento tiende no a suprimir (como creerán sus adversarios), sino a limitar: he aquí lo que no se puede decidir mientras la autoridad no haya intervenido.

Pero si el problema de la Santa Escritura remite a la autoridad de la Iglesia, debemos plantear otra pregunta: ¿quién posee la autoridad en la Iglesia? Esta cuestión supone aún otra: ¿qué es el reino de Dios?

2/ Al final del capítulo 33 del *Leviatán*, Hobbes determina el envite de la cuestión: «*¿en virtud de quién* poseen las Escrituras fuerza de ley?». Si existe una Iglesia universal asimilable a un reino, «entonces todos los monarcas y Estados cristianos son personas privadas, susceptibles de ser depuestas, juzgadas y castigadas por un soberano universal de toda la cristiandad». En efecto, si este «soberano universal» tuviera bastante poder (es decir, bastante derecho) para dar fuerza de ley a una Escritura que, por sí misma, no la posee, habría una verdadera autoridad *civil*, pues dar fuerza de *ley* a un texto no puede depender de una autoridad solamente religiosa. Así pues, se nos remite a la cuestión de si dos autoridades civiles diferentes pueden coexistir para dar leyes a los mismos súbditos. Para Hobbes, la respuesta es clara: el papa (o un concilio, o cualquier autoridad supranacional) no puede tener semejantes derechos sin privar a los soberanos de su poder y reducirles por ello mismo al rango de súbditos. La última reformulación de la cuestión, por tanto, será esta: «Los reyes cristianos y las asambleas soberanas en las repúblicas cris-

tianas, ¿son absolutos en su propio territorio y están situados, sin intermediación alguna, bajo la autoridad de Dios, o están sometidos a un único vicario de Cristo establecido por la Iglesia universal para ser juzgados, condenados, depuestos y condenados a muerte, según esta lo estime útil o necesario para el bien común?».

En esta fórmula, debemos subrayar dos expresiones, ninguna de las cuales pertenece al vocabulario habitual de Hobbes: «vicario de Cristo» y «útil para el bien común». ¿Por qué las introduce aquí? La primera designa al papa (pero veremos que la discusión no trata solamente del establecimiento de la independencia del rey respecto del papado); la segunda es, en principio, una fórmula corriente en la herencia aristotélico-tomista, pero habitualmente se aplica en el interior de un estado: fundar una acción en el bien común de la Iglesia universal es admitir que la cristiandad en tanto que tal forma, de alguna manera, un cuerpo político por encima de los reinos nacionales. Dicho de otro modo, las dos expresiones remiten al vocabulario de la querella de las investiduras.

La referencia no es gratuita. Señala, por una parte, que la cuestión de la autoridad de la Escritura es desplazada hacia una cuestión política; por otra, que esta es leída en el marco de una tradición cuyos términos conflictuales, al menos en primera instancia, son retomados: en este caso, los términos que traducen las relaciones y los antagonismos entre reino temporal y reino espiritual o, más bien, los términos que ilustran o combaten la potencia temporal del reino espiritual. Pero lo característico es que Hobbes endurece extraordinariamente los términos del debate. Mientras que la tradición jurídico-política que había elaborado el problema había ofrecido soluciones bastante mitigadas, aquí queda reducido a la fórmula de una alternativa. Dado que a este endurecimiento se le añade una reorientación (la introducción de la cuestión de la Escritura tal como la plantea Hobbes), podemos

figurarnos que la vuelta al debate tradicional tendrá como efecto, al menos en parte, la dislocación de sus envites. Si las novedades, en la historia de las ideas políticas y jurídicas, consisten a menudo en la introducción —dentro de los equilibrios recibidos de argumentos y metáforas— de distinciones o desplazamientos que las trastrocan pero que, al mismo tiempo, reajustan demostraciones bien establecidas según registros nuevos, entonces es probable que estemos asistiendo, en estas páginas, a la introducción de una de sus más eficaces innovaciones teóricas. Y, de nuevo en esta ocasión, volvemos a encontrarnos con la teoría hobbesiana de la historia bíblica.

En primer lugar, debemos recordar los datos clásicos del problema: los conflictos entre los papas y los emperadores, y después entre los papas y los reyes, han hecho que se despliegue una serie de argumentos que permiten pensar la manera como el poder de la Iglesia (y de sus autoridades) puede ejercerse sobre cristianos que, por lo demás, están sometidos a una autoridad civil dentro del marco de un Estado cristiano. La cuestión posee un carácter apremiante para los cristianos, que se ven sometidos a dos autoridades, una de las cuales debe dirigirles para asegurar su salvación mientras que la otra debe hacerlo para asegurar su vida en este mundo —es decir, su seguridad y las demás ventajas de la vida social—. ¿Qué hacer para que cada una de estas dos vidas tenga su lugar, para que ninguna de las dos tareas prevalezca sobre la otra? El problema se complica por el hecho de que Cristo ha hablado de su reino. ¿En qué sentido se deben comprender sus palabras? Ciertamente, nadie negará el reinado de Dios sobre su creación, pero ¿cuáles son las consecuencias políticas? Si alguien representa a Dios y a Cristo en la tierra (si alguien es su vicario), entonces puede reclamar legítimamente tal poder, al menos en el plano espiritual; pero no es fácil separar absolutamente lo espiritual de lo temporal. Un buen ejemplo lo

proporciona la investidura de los obispos, que había constituido el punto de partida de la lucha entre el Imperio y el sacerdocio en el siglo XI. En la medida en que un obispo es una pieza del sistema feudal, es también un nudo de vínculos civiles, políticos, incluso financieros, que desbordan ampliamente la sola salvación de las almas. Es por ello por lo que se concede tanta importancia al control de la nominación de sus titulares. Otra cuestión que debilita la frontera entre los dos dominios es la del dinero que los fieles deben dar a las autoridades espirituales: ¿puede prohibírselo el príncipe? En fin, si la conducta del príncipe pone en peligro la salvación de sus súbditos (pero ¿quién puede ser juez de ello, y en función de qué criterios?), ¿tienen derecho las autoridades de la Iglesia a poner a su pueblo en guardia, incluso a intervenir temporalmente (por ejemplo, suscitándole un rival, o llamando a los súbditos a la insubordinación, o simplemente usando medios de presión que arruinen su autoridad, como la excomunión o la prohibición)?

Entre las respuestas más favorables al poder espiritual debemos consignar la llamada teoría de las dos espadas, por alusión a las palabras de san Pedro en el momento del arresto de Cristo: «La espada espiritual y la espada material pertenecen ambas a la Iglesia, pero la segunda debe ser esgrimida por el poder civil y la primera por la Iglesia», escribe san Bernardo. Semejante concepción reduce al máximo la autonomía del poder civil, cuya función termina por parecer que está, simplemente, al servicio de una autoridad más alta. Por el contrario, tal autonomía está en parte organizada por la teoría del «poder indirecto», que solo concede a la Iglesia un derecho a velar por los asuntos temporales en los casos de pecado o desórdenes. En fin, en el otro extremo del abanico de argumentos encontramos, por ejemplo, las teorías estrictamente separatistas de un Juan de París, quien distingue claramente los dos órdenes, afirma que la autoridad civil y la au-

torídad eclesiástica derivan de Dios a idéntico título y, sobre todo, refuta el argumento extraído de la realeza de Cristo: si este es, en sentido divino, el rey universal de la creación, en su humanidad ha rechazado el poder sobre este mundo y solo ha ejercido un reinado espiritual. Así pues, no hay interferencia posible entre quienes prosiguen su misión y las autoridades de las comunidades civiles, enraizadas en un orden natural humano que no posee menos dignidad.

Cuando Hobbes interviene en la discusión, esta ha visto cómo durante seis siglos se han elaborado numerosos argumentos y posiciones que han delimitado las alternativas y los costes teóricos; desde las tesis que insisten sobre el reinado temporal de Cristo para subordinar la autoridad civil a la autoridad eclesiástica, hasta aquellas que las separan, pero al precio de una escisión, al menos parcial, entre los dos mundos. Al intervenir en tal polémica, Hobbes no construye, de ninguna manera, una solución intermedia: toma partido, y lo más radicalmente posible, por la independencia absoluta de las autoridades civiles. En efecto, afirma que ni el papa ni ninguna otra institución religiosa tiene derecho a deponer ni a juzgar al príncipe, y menos aún a alzar a sus súbditos en su contra. Bajo estas condiciones, esperaríamos verle alinearse con una teoría que propugnase el reinado puramente espiritual de Cristo. Paradójicamente, lo que va a hacer es lo contrario: demostrará que *el reino de Cristo es enteramente temporal*.

En el capítulo 35 del *Leviatán*, rechaza todas las interpretaciones metafóricas de la expresión «reino de Dios»: no se trata ni de la gracia ni de la felicidad eterna; se trata, realmente, y en el sentido estricto de la palabra, de la monarquía ejercida por Dios. Y, también en esta ocasión, en un sentido preciso: no se trata del poder ejercido por Dios sobre su creación, sino de un verdadero poder político: «el poder soberano que Dios ejerce sobre los súbditos por haberlo adquirido con su consentimiento». Se habría

podido creer, al contrario, que las interpretaciones metafóricas habrían asegurado mejor la autonomía del poder civil defendida por Hobbes (pero es este, justamente, el índice de que esta autonomía no es el verdadero envite de la discusión retomada aquí en su terreno, y de que a través de este problema Hobbes plantea y resuelve otro). La cuestión va a recibir una respuesta de orden histórico —del orden de lo que tradicionalmente fue la Historia sagrada—. Ya se ha señalado a propósito de los profetas: cuando una identificación va contra el sentido de su doctrina, Hobbes no la disuelve, la replica históricamente. En esta ocasión, organiza una verdadera doctrina de la Historia universal partiendo de los datos bíblicos. Se dice a menudo que los filósofos de la época moderna son extraños a la historia; una forma de matizar este lugar común podría ser la que consiste en preguntarse si las teorías desarrolladas a propósito de la interpretación de la Escritura no ocupan precisamente el lugar de aquella.

Así pues, si nos preguntamos sobre la *realeza histórica de Dios* (y no sobre la que es un simple sinónimo de su potencia, pues en este sentido Dios es siempre rey), nos vemos llevados a distinguir entre varias edades históricas y a analizar la significación de los pactos que las caracterizan. Dios, en primer lugar, ha sido el soberano particular de Adán, al que mandaba mediante una voz, como un hombre habla a otro hombre, a quien daba órdenes, a quien castigaba directamente cuando infringía las leyes, etc.; es decir, ha tenido con él todas las relaciones que un soberano civil mantiene normalmente con sus súbditos. No hay aquí, por tanto, ningún problema de distinción entre lo temporal y lo espiritual, puesto que los dos ámbitos dependen de la misma autoridad, que es Dios.

Después, sucedió nuevamente que Dios eligió un reino en la tierra: el que establece al trabar un pacto con el pueblo judío. Se observará que Hobbes tiende a difuminar la especificidad de Moi-

sés para asignar directamente a Abraham el conjunto de las características de la sociedad civil judía: «Aunque el nombre de *rey* aún no le sea dado a Dios, ni el de *reino* al de Abraham y su descendencia, encontramos ahí, no obstante, la cosa misma, a saber, la institución, mediante una convención, de la soberanía particular de Dios sobre la descendencia de Abraham». Este pacto fue renovado por Moisés; lo esencial de su contenido depende una vez más del hecho de que Dios ejerce directamente la soberanía no en tanto que creador, no en tanto que autor de una ley moral, sino en tanto que rey civil —lo cual no es de ningún modo el caso para los demás pueblos de la tierra—. Así, es preciso leer la frase siguiente en dos sentidos: subraya que Dios, por lo que se refiere a los judíos de después de Abraham, posee todos los atributos de un soberano terrenal, y también que, por lo que atañe a los demás reinos, no posee ninguno. He aquí la fórmula: «*Reino de Dios* significa, en sentido propio, una república instaurada por el consentimiento de aquellos que van a ser sus súbditos, en vista de su gobierno civil y para reglar su conducta no solamente en relación con Dios su rey, sino también entre ellos en materia de justicia, y para con las demás naciones tanto en la paz como en la guerra. Fue, en sentido propio, un reino en el que Dios era el rey, un rey cuyo sumo sacerdote debía ser, tras la muerte de Moisés, el único virrey o lugarteniente». Reino real, reino civil, reino terrenal: nada que sea metafórico, nada que la Iglesia actual pueda reivindicar para asegurarse un poder absoluto, aunque sea espiritual. Como hemos visto, los sumos sacerdotes judíos no obtuvieron su poder de una relación abstracta con el Dios creador, sino de una relación concreta con el Dios rey temporal de la nación judía. Nada de ello, por tanto, puede ser extrapolado al caso de una nación cuyo rey particular no sea Dios.

Tal es la situación, en particular, de la nación judía misma después de Samuel. Cuando los judíos reclaman un rey —es decir, un

nuevo rey, pues Dios ya desempeñaba esa función—, Hobbes analiza el acontecimiento en términos de rebelión política. Y como se trata de una rebelión victoriosa, o al menos aceptada (Dios se retira de su soberanía particular), es creadora de derecho. A partir de ese momento, los sacerdotes debieron obedecer a los reyes humanos, como antes obedecían al rey divino. Tanto en un caso como en el otro, el gobierno de los asuntos civiles está enteramente en manos del rey. Y si sucede que ciertos judíos no lo reconocen y se rebelan contra el soberano, ello se debe, muy precisamente, a esta ignorancia de los deberes de los súbditos y de la naturaleza de la soberanía, la cual está tan extendida entre todos los pueblos que los falsos profetas y los agitadores la explotan, y tiende a destruir las sociedades civiles. No se puede sacar de estos ejemplos, aun cuando sean narrados en la Biblia, la justificación de nuevas rebeliones.

¿Qué sucede con el reino de Cristo? También él, además de desempeñar sus funciones de salvador y pastor, debe ser rey: ha hecho un pacto, constitutivo de una sociedad civil, que incluye a todos los hombres que reconozcan su reino. Pero se trata de un pacto *con efecto diferido*. Su reino no comenzará sino el día de la Resurrección —y, a su vez, tendrá las características de un soberano temporal (Hobbes repite aquí las precisiones dadas a propósito de Dios en el pacto antiguo: no es en calidad de Dios como Cristo será rey, pues en ese sentido lo es siempre en virtud de su omnipotencia; y habría que añadir que esta omnipotencia no tiene consecuencias directas sobre las sociedades humanas)—. Debe estar claro, por tanto, que aunque el pacto exista ya, y ya sea constrictivo, el reino no existe aún. Ni en el cielo, en una unión mística de los creyentes, ni en una representación civil de los vínculos del bautismo. Fuera de la ciudad de la que los hombres forman parte civilmente no hay segunda ciudad. Habrá una, pero solo cuando la primera haya desaparecido. Nunca en la historia puede suceder que los hombres pertenezcan a dos reinos a la vez.

Lo que se dice de la misión de Cristo termina de cerrar las posibilidades de extraer de la espera de la salvación normas susceptibles de entorpecer o juzgar a las autoridades civiles actuales. Habría que añadir que en su cuidado por mantener el paralelismo entre antiguo y nuevo pacto, Hobbes subraya hasta tal punto las similitudes entre Cristo y Moisés (Cristo reinará en el reino por venir bajo la autoridad de Dios, como Moisés lo ha hecho entre los judíos), que nos vemos forzados a señalar que nada en el razonamiento supone la divinidad de Cristo (aunque esta sea afirmada como de pasada, pero sin que ello desempeñe función alguna en la demostración).

¿Qué sucede con el poder eclesiástico? Una vez fundado el cristianismo, es preciso distinguir dos períodos: antes y después de la conversión de los reyes y de los hombres doctos. Tras esta conversión, nos hallamos ante una situación ya estudiada: el soberano posee todos los derechos, y los eclesiásticos son funcionarios como cualesquiera otros. Antes de esta conversión, estamos ante el único momento de la historia en el que ha podido existir un poder eclesiástico relativamente autónomo —todavía se limitaba a la enseñanza y explicación de la doctrina, no entraba de ningún modo en competencia con el poder civil pagano, al que debía respetar (como el mismo Cristo lo había respetado); su principal marca de autonomía, en el fondo, era la de no haber sido nombrado por él y la de no poder apelar a él para atajar los posibles conflictos doctrinales—. Incluso esta independencia limitada desaparece desde el momento en que la máxima autoridad de la sociedad civil profesa la religión verdadera. Y esta no puede oponerse a las leyes civiles porque Cristo y sus apóstoles, al no poseer soberanía inmediata, no han podido hacer leyes actualmente válidas; solo han podido dejar una enseñanza nueva para preparar a los fieles para el mundo que vendrá.

Tras este largo desvío histórico, es posible responder ahora a algunas preguntas:

— Un cristiano, ¿pertenece, en un momento dado, a varios reinos diferentes? Es imposible, pues si ha hecho efectivamente dos promesas, que le comprometen las dos, conciernen sin embargo a tiempos diferentes. En el tiempo actual, nada altera el compromiso que ha adquirido en relación con las autoridades civiles de su nación; nadie podría valerse de la otra promesa para dictarle su conducta.

— En el reino actual, ¿qué es el poder eclesiástico? Es simplemente el poder de enseñar. Está sometido a los marcos fijados por el Estado.

— ¿Quién fija la autoridad de la Sagrada Escritura? Desde el momento en que se trata de *autoridad*, no puede depender de un poder eclesiástico que se limita a la enseñanza y que, por lo demás, depende del poder central. Solo puede dar fuerza de ley a la Escritura quien posee legítimamente la fuerza para hacer las leyes: el soberano.

— Si se está sometido a un rey que no es cristiano, ¿cómo se ha de actuar? Hay que someterse al orden público. En el caso extremo de que un cristiano fuese a vivir a un país en el que el cristianismo estuviese prohibido, debería, no obstante, obedecer las órdenes dadas. Hobbes distingue, en efecto, la ley interior y la ley profesada exteriormente; sobre la primera, el Estado no tiene ningún poder —y no pone a este en peligro: se trata de un acto privado que no puede tener consecuencias sediciosas—; en cuanto al resto, «profesar de palabra, al no ser sino algo exterior, no es nada más que cualquier otro gesto por el que significamos nuestra obediencia». Y, en este caso, si hay pecado en un acto cometido por orden de las autoridades, es un pecado de las autoridades y no del súbdito que obedece. No se trata de aconsejar la hipocresía, sino de ordenar *todas* las manifestaciones exteriores de la piedad bajo la categoría de los *adiaphora*, de las cosas indiferentes sobre las que debatieron los reformadores del siglo an-

terior. Entonces, Calvino reprochó a los «nicodemitas» haberse contentado con una reforma interior que disimulaban para no sufrir la represión del poder católico. Pero en el *Leviatán* se introduce un nicodemismo teórico generalizado: la indiferencia de los actos exteriores ya no sirve para justificar una excepción; se convierte en la regla. Lejos de ser una excusa en materia religiosa, se impone como deber cívico.

— Última pregunta: si lo anterior es así, ¿cómo juzgar a los mártires? Aquellos a los que el cristianismo honra como primeros testigos suyos, ¿fueron, simplemente, sediciosos? Hobbes distingue entre los de los primeros tiempos, que fueron, en sentido propio, testigos de la resurrección de Jesús —y que son los únicos que realmente han podido morir por los hechos que han visto—, y los demás, que solo morirán por algo de lo que han oído hablar. De estos últimos se dirá que no mueren por la verdad, sino solamente por los sacerdotes. Ahora bien, «no es necesario morir por cada punto de doctrina que sirve a la ambición o al interés del clero». Semejante conclusión suprime el derecho de resistencia al poder fundado en una conciencia religiosa: actualmente no se puede reivindicar un dogma escarnecido para decir «no» al soberano.

Una vez ofrecidas estas respuestas, se puede medir la fuerza con que Hobbes ha descentrado la tradición en la que él mismo se inscribe: la de la disputa entre poder espiritual y temporal. La ha entretejido con otra cuestión, la de la interpretación de la Escritura, lo cual produce un efecto corrosivo en cada una de ellas:

— En el interior de la cuestión concerniente a la autoridad de la Escritura, introduce argumentos políticos cuyo objetivo es descalificar, en favor del poder soberano, el recurso a la Escritura sola y al magisterio de la Iglesia.

— En el interior del conflicto entre la autoridad del príncipe y la de la Iglesia, lleva los derechos del soberano hasta la deter-

minación del canon y la interpretación correcta de la Biblia —lo cual va mucho más lejos de lo que nunca hayan reclamado los legistas reales—.

Para calibrar el peso y la significación de esta toma de posición hobbesiana no es irrelevante leer lo que se decía de la Biblia entre los «radicales» de la Revolución inglesa. Winstanley, al igual que muchos otros, criticó el texto recibido y rechazó el monopolio de la interpretación que se atribuía el clero. Subrayó la dificultad de elegir entre las versiones, las traducciones, las interpretaciones: «Decís que tenéis la versión conforme a sus escritos; solo sabéis lo que vuestros padres os han contado, lo cual puede ser tanto falso como justo mientras no tengáis un fundamento mejor que la tradición para vuestra fe [...] ¿Cómo puede llamarse a estas Escrituras el Evangelio eterno, cuando cotidianamente se las ve desgarradas entre vosotros, por diversas traducciones, deducciones y conclusiones?». Concluyó que el espíritu interior de los hombres está por encima del Evangelio, y que cada cual debe seguir lo que le parezca fundado en razón. Las vacilaciones de la autoridad bíblica desembocaron, por tanto, en el examen individual, a la vez político y religioso. Es decir, en el fondo, en lo mismo que una cierta interpretación del profetismo que por entonces era corriente: el espíritu puede iluminar hoy, eficazmente, a cada individuo, sin consideración de su saber o de su puesto en la Iglesia. En la misma medida en que Hobbes puede retomar la primera parte de esta argumentación (dificultades bíblicas, incapacidad del clero para resolverlas), sus conclusiones le son extrañas: para él de ningún modo se puede dejar que cualquiera profetice o interprete a su manera el texto sagrado. Toda su demostración tiende a poner en manos del Estado el poder decisivo en estas cuestiones; el espectro de la sedición y de la guerra civil amenaza a toda posición vacilante.

3. LAS PRESCRIPCIONES DE LA RAZÓN NATURAL

Palabra de Dios igualmente, la ley natural posee el doble de carácter de ser, a la vez, universal e independiente de una revelación histórica. Alguien que no haya leído el Evangelio, que jamás haya visto a profeta alguno y a quien Dios nunca le haya proporcionado ninguna visión, ha escuchado desde siempre, sin embargo, una palabra de Dios: la razón que está en él. Si la ley natural es universal, lo es porque la razón es coextensiva a la humanidad, casi totalmente de hecho, y totalmente de derecho (niños y locos tienen un estatuto de excepción). Es lo que muestran algunos pasajes, bastante numerosos, del *Leviatán*. Por un lado, los capítulos 4, 14 y 15 de la primera parte, cuando se trata de describir qué es el hombre; por otro, ciertos pasajes de las partes tercera y cuarta, a propósito del Estado y la religión. Esta doble serie de textos esclarece algo así como la estructura oculta del *Leviatán*: la dicotomía interno / externo —en este caso, tribunal de la conciencia / sociedad civil—. Pero si este asunto es abordado con frecuencia, no siempre es tratado de la misma manera. Dios, en efecto, le ha dado al príncipe o bien un *principio*, o bien un *texto*.

— Un principio: la razón, que podrá deducir, calcular un cierto número de reglas.

— Un texto, versión mucho más tradicional: al lado de las leyes divinas *positivas* (dadas directamente por la intermediación de un profeta) y de las leyes humanas *positivas*, existe un tercer tipo de ley que Dios ha dado al hombre y cuyo texto está grabado en el corazón humano. La razón se despliega así en un sistema de leyes de origen inmediatamente divino y paralelo a las leyes positivas. Esta versión es tradicional en dos sentidos: por un lado, porque en la época moderna todo el mundo, o casi, admite esta tripartición; todo el mundo supone que al lado de las leyes positivas hace falta otra serie de leyes que sirva para fundar, completar

o limitar aquellas. Por otro, porque estas distinciones han tomado forma en el pensamiento escolástico a través de la unión de dos herencias, paulina y estoica. Las dos fórmulas que utiliza Hobbes llevan su marca: el grabado en el corazón es una cita de san Pablo; la *recta ratio*, una fórmula transmitida por Cicerón. Desde el momento en que recurre a estos términos, Hobbes sabe de algún modo que penetra en un universo conceptual muy determinado, en el que reinan nociones y argumentos tan peligrosos para su absolutismo como la profecía y la libre interpretación de la Escritura. Por tanto, deberá ejercer sobre esta tradición, compleja y conflictiva, un trabajo de selección, de explicación y de reinterpretación que ponga su potencia demostrativa al servicio del sistema.

No podemos trazar aquí toda la historia de una noción como la de «ley natural», pero es preciso que indiquemos al menos las etapas que dan un sentido al itinerario hobbesiano:

— Cuando san Pablo, en la *Epístola a los romanos*, habla de la ley «grabada en el corazón», se sitúa dentro del marco de una teología que opone los actos (el respeto a la ley) y la fe. La Ley, en singular, es aquí la Ley judía. Mediante un movimiento ya presente en el Evangelio, pero acentuado en Pablo, lo que depende de la observancia es rechazado bastante brutalmente. Entre los actos no conformes a la ley y los actos conformes a ella no hay verdadera diferencia: lo que juzga es la pureza de corazón, y la fe en Cristo («Si la ley salva, Cristo ha muerto en vano»). La ley no es más que una simple indicación del bien que debe ser hecho, la cual carece de fuerza por sí misma para transformar la conducta del hombre.

Pero como hay paganos que se abstienen de la iniquidad, tienen tanto mérito como los judíos (o, mejor, no tienen más, pues todo el razonamiento es negativo). Es por ello por lo que es preciso introducir esta otra ley, que no conocerán por una revelación histórica, sino por una iluminación directa. Se ha de subrayar que,

en este contexto, la enseñanza de Cristo de ninguna manera es calificada como ley. Al contrario, es opuesta radicalmente a todo lo que pertenece al orden de la ley.

— La tradición cristiana, en lo sucesivo, y por razones diversas, va a identificar semejante ley con la «ley natural» —que toma quizás menos del estoicismo propiamente dicho que de la difusión del estoicismo en el eclecticismo retórico, el derecho y la moral—. Dos citas de Cicerón pueden dar testimonio de lo que es aportado así, como trasfondo de las equivalencias: «la ley es la recta razón dada por la naturaleza» (*De legibus*); «esta ley es inmutable y santa y, con ella, es inmutable y santo Dios, dueño y rey del mundo, que la ha hecho, discutido y sancionado; desconocerla es abjurar de sí mismo e infligirse por ello el mayor castigo, aun cuando la justicia humana no emplease otros suplicios» (*De republica*).

Las leyes dadas por Dios van a poder ser clasificadas, en adelante, según una sucesión histórica: la ley natural, dada a toda la humanidad; la ley positiva antigua, dada al pueblo judío; la ley positiva nueva, dada a los cristianos. A ellas se añadirán las leyes humanas.

¿Qué hace Hobbes? En él no hay Ley nueva. Sobre este punto vuelve a la posición de san Pablo. Cristo ha enseñado, no ha legislado. No puede haber contradicción, desde este momento, entre las leyes civiles y esa otra suerte de ley. Pero, ¿cómo funcionan las leyes de la naturaleza? En particular, ¿qué función va a desempeñar su doble determinación, por un principio y por un contenido? Cuando son consideradas como producto de la razón —es decir, de un cálculo de consecuencias—, siempre se puede pedir una verificación. No hay nada que creer: el encadenamiento debe poder ser verificado. Pero cuando son consideradas como leyes en sentido estricto, aparecen como un *mandamiento* —esto es, como algo que no se verifica, sino a lo que se obedece—. En efecto, toda ley posee tres caracteres:

- «es manifiesto que la ley en general no es un consejo, sino un mandamiento; que, por otra parte, no es un mandamiento dirigido a cualquiera por cualquiera, sino que solo concierne a aquel cuyo mandamiento se dirige a un hombre previamente obligado a obedecerle». En el caso de la ley civil, la persona que ordena es la persona de la República;
- debe ser conocida: «aquel que ordena, expresa o manifiesta su voluntad oralmente, por escrito o por cualquier otro índice adecuado»;
- finalmente, «todas las leyes, escritas o no escritas, han de ser interpretadas».

¿Poseen las leyes naturales estos tres caracteres? Están presentes ya en el estado de naturaleza, es decir, en el estado de guerra. En la inseguridad permanente que caracteriza a este, la razón humana puede calcular cómo sobrevivir y subsistir; el resultado de ese cálculo es la ley natural —«un precepto, una regla general descubierta por la razón en virtud de la cual se prohíbe a la gente hacer aquello que conduce a la destrucción de su vida o les priva de los medios para preservarla, y omitir aquello en virtud de lo cual piensan que pueden ser preservados de la mejor manera posible»—. Esta ley no implica, por tanto, ninguna autoridad trascendente, ninguna referencia a una comunidad humana ni a su bien común, ninguna prohibición de medio alguno en la búsqueda de la salvaguarda individual. La ley natural no es esencialmente ni una ley de paz ni una ley de guerra; guerra y paz son medios (bajo circunstancias diferentes y con una eficacia diferente) utilizados por el hombre para preservar su único bien: su vida. Sin embargo, en el largo plazo la paz será un medio más eficaz para la conservación, a condición, solamente, de que no sea unilateral. Por ello, al igual que estamos obligados a defender nuestra vida, estamos obligados a transmitir al prójimo los derechos que, cuando son conser-

vados, fomentan la paz del género humano. Las dos primeras leyes de la naturaleza no hacen otra cosa que explicitar ese cálculo que enuncia todas las condiciones del pacto social.

En el capítulo siguiente, Hobbes añade a estas dos leyes fundamentales una nueva lista en la que indica una serie de equivalencias: la tercera ley («que los hombres cumplan con sus convenciones») no es otra cosa que la justicia; la cuarta (que se devuelvan los favores) es la gratitud; la quinta (que todos traten de ser complacientes con los demás), la complacencia. Las leyes naturales que se pueden deducir de las dos primeras, que han sido descubiertas mediante el cálculo racional, constituyen una lista de virtudes morales bien conocidas. Por lo demás, la regla que las resume a todas («no hagas a los demás lo que no quieras que se te haga a ti») es una cita del Evangelio y, al menos en el texto latino, Hobbes la da como tal. Sin embargo, es verdad que han sido obtenidas deductivamente y, hasta aquí, no ha habido necesidad de saber que proceden de Dios; en cualquier caso, esto no ha sido dicho en ningún lugar anterior al último párrafo del capítulo 15.

Todo parece indicar que no son verdaderamente leyes. No comportan un mandamiento en el sentido propio del término, y aparecen más bien —dice Hobbes— como «conclusiones o teoremas». El gobierno de la razón no posee la potencia constrictiva de un gobierno civil. Pero, desde un cierto punto de vista, se puede, no obstante, considerarlas como leyes en sentido estricto, pues, dado que también son virtudes morales, las recibimos de la palabra de Dios, «que, de derecho, manda sobre todas las cosas». Así, por medio de la identificación de las leyes deducidas y la justicia, la gratitud, etc., que de hecho son conocidas a través de la Sagrada Escritura, lo que era simple cálculo adquiere la fuerza de la obligación. Todo sucede, por tanto, como si la misma ley pudiese ser conocida de dos maneras: por el cálculo de la razón que nos hace concebir las consecuencias por sus causas (pero entonces

no es verdaderamente una ley), y por el mandato de Dios, que nos hace concebir las consecuencias sin las causas. Tal vez hay, por lo tanto, dos maneras de lograr la salvación política: mediante la razón o, para los ignorantes, mediante la obediencia a la Escritura.

Queda por resolver el problema de la interpretación de estas leyes. En el estado de naturaleza, solo obligan a esforzarse; pero es en el estado civil donde este esfuerzo alcanza su objetivo. Ahora bien, en la sociedad civil es el poder soberano el que obliga a los súbditos a obedecer las leyes naturales convertidas en mandamientos de la República. En efecto, para declarar en cada caso concreto qué es gratitud, qué justicia, etc., son precisos reglamento y magistrado. Por ello, «la ley natural es, en todas las repúblicas del mundo, una parte de la ley civil». Así pues, muy lógicamente, la interpretación de las leyes naturales una vez realizadas es independiente de los libros de moral: solo la autoridad civil es su intérprete cualificado.

Hay que subrayar que incluso las leyes positivas divinas del Antiguo Testamento están sometidas a las mismas limitaciones: nunca actúan por sí mismas en el seno de la sociedad civil. Cuando Dios da una orden a Abraham, este es el único que está obligado por ley divina, pues ha tenido una revelación directa; los miembros de su familia, por el contrario, solo la obedecen porque Abraham, su soberano, les ordena hacerlo.

Bajo estas condiciones, ¿pone la ley natural más límites a la autoridad del Estado que la profecía o que la lectura de la Sagrada Escritura? Hay que distinguir dos problemas: ¿permite que un súbdito rechace ciertas acciones? Cuando es violada por el príncipe, ¿pueden los súbditos concluir un argumento para deponerle o castigarle?

1/ El primer problema es abordado en el capítulo 21, en el que se enumeran las «cosas que un súbdito puede, sin cometer injusticia, negarse a hacer, aun cuando el soberano le ordene hacerlas». Hay tres tipos de limitaciones:

- Las que atañen a la conservación física: el súbdito no está obligado a matarse, herirse, etc., ni siquiera a asumir riesgos; tampoco está obligado a matar a otro, ni a acusarse a sí mismo.
- Las vinculadas al silencio de la ley.
- La que atañe a la protección real: el soberano ha sido instituido para proteger la vida y la seguridad de los ciudadanos. Desde el momento en que es incapaz de hacerlo, aquellos retoman el derecho a garantizarse esa protección por sí mismos.

No se pide, por tanto, *adhesión* al régimen; la ley natural ordena obediencia en lo que respecta a los actos exteriores, y con el objetivo de salvarse. La autoridad del príncipe se detiene, por tanto, ante esta doble frontera: la salvaguarda individual y la conciencia. Todo ello, a decir verdad, funda más un derecho de rechazo que un derecho de resistencia.

2/ En efecto, nadie debe debilitar el poder del cual exige (o del cual ha recibido) una protección contra el prójimo. ¿En nombre de qué podría hacerse? El príncipe no comete injusticias (puesto que la injusticia depende de convenciones y el soberano no las dicta). Ciertamente, puede cometer iniquidades, pero ello no le quita legitimidad. Cuando Hobbes habla de los peligros que supone el príncipe (y habla poco de ellos), tiende a minimizarlos, a justificarlos y, sobre todo, a ponerlos fuera del sistema; no existe ninguna ley natural que vincule los actos del soberano con un castigo cualquiera: «Quienquiera que posea el poder soberano, de ningún modo podría, con justicia, ser condenado a muerte o cas-

tigado de cualquier otro modo por sus súbditos». La sola limitación está del lado del propio príncipe: como la ley natural obliga en el fuero interno, es responsable ante Dios, y ante Dios solo, si no lo es ante su pueblo. Nada, evidentemente, se puede instituir como representante de Dios para significar o aplicar el juicio. Por otra parte, el príncipe sabe que si da malos ejemplos corre el riesgo de dejar que se desarrolle una guerra civil en la que perderá su reino (pero el riesgo está más bien del lado de la debilidad que del lado de la iniquidad).

La doctrina hobbesiana de la ley natural aparece, en suma, como un «paulinismo de Estado»: disyunción radical de conciencia y sociedad civil. Solo la primera justifica; en la segunda solo hay un verdadero peligro: la sedición y los riesgos que ella comporta para la vida de todos. Todo debe ser sacrificado para evitarlo. Por ello, mientras que los demás autores del siglo XVII tratan a menudo de la tiranía y de la discordia civil como de dos peligros opuestos, se ha de subrayar que este no es el caso en el *Leviatán*: cada vez que se aborda el problema de la tiranía, se habla de él no como de un hecho real, sino como de un mito forjado por los escritores antiguos y por los universitarios.

CONCLUSIÓN

El dispositivo ya está listo: lengua, ciencia y teología lo han organizado todo para que el hombre, y solo él, pueda fundar el Estado que le salvará —y al que obedecerá—. En el estado de naturaleza, los caracteres específicos del hombre hacen de la guerra algo perpetuo o, al menos, siempre inminente; ninguna incitación divina permite realmente escapar de ello; la razón ordena a todos conservar la vida, y sugiere virtudes que lo permitirían si pudiesen ser puestas en práctica. Pero, precisamente, ninguna es aplicable en ese estado, ya sean deducidas mediante el cálculo o recibidas a través de la religión. Cada hombre tiene todos los derechos sobre todo, puesto que ninguna autoridad divina, ninguna ley natural, ningún bien en sí, puede aún establecer reglas o límites. Sin embargo, este derecho sobre todo es un derecho a nada, un derecho a morir, pues todo hombre puede, legítimamente, contestarlo, abolirlo, destruir a su posesor. Ni siquiera el miedo, por sí solo, puede hacer que cese la guerra de todos contra todos. Si entra en escena, su juego necesario conduce, por el contrario, a reforzarla.

Será preciso, por tanto, pasar por el pacto: la capacidad humana de artificio va a constituir un ser nuevo, y lo conseguirá gracias a ese rasgo del lenguaje —el poder de comprometerse, de fundar un derecho mediante la promesa, es decir, una vez más, mediante una cierta manera de vincular el futuro con el presente—. Cada cual promete a los demás entregar sus derechos al

soberano a cambio de que los demás entreguen lo mismo. Todos, por consiguiente, dan una suerte de paso atrás ante el soberano, el cual no se compromete a nada. Su potencia es absoluta; su voluntad, soberanía, y la renuncia de todos a su propio derecho le permite protegerlos; le da la fuerza, esto es, el derecho, para crear, finalmente, leyes; para dictar qué es lo justo y lo injusto; para realizar las leyes naturales, que no tendrán poder sino en tanto que sean insertadas en la sociedad civil. El soberano podrá incluso constreñir a quienes pretendan incumplir su promesa, pues tendrá para sí la fuerza del mayor número. Hemos salido, por tanto, del puro juego individual. El itinerario originario del sujeto ha constituido una fuerza que le sobrepasa y ahora puede hacerse obedecer, sea por la voluntad o por la constricción. Por supuesto, todo lo que encontramos en el fin estaba ya en el origen: la soberanía que caracteriza a la voluntad de la sociedad civil posee todos los rasgos de la Voluntad o, más bien, de la potencia de artificio, que es lo propio del sujeto fundador, y es el derecho de la naturaleza, con su violencia, lo que organiza desde lejos la fuerza con la que el derecho civil podrá yugularlo.

La deducción es rigurosa. También paradójica, si se piensa en que son las ideas más igualitarias las que desembocan aquí, necesariamente, en las consecuencias más absolutistas. Entre los defensores de los privilegios, o del derecho divino de los reyes, que fundan en la palabra de Dios o en la desigualdad natural lo que quieren justificar a propósito de las desigualdades sociales o del poder absoluto, por un lado, y quienes, por otro, rechazan el despotismo o el exceso de las desigualdades en nombre del igual origen de los hombres, Hobbes ocupa una posición singular, impensable desde cada uno de esos campos, pues funda en premisas totalmente humanas y totalmente igualitarias consecuencias del todo antidemocráticas. Esta consecución solo es posible en virtud del rigor con el que se prosigue la disección del sujeto

de derecho. Es por ello por lo que Hobbes aparece ante todos como el enemigo que ha de ser combatido, y por lo que se pone tanto ardor en refutarle, a la vez que se retoma, subterráneamente, una parte de su sistema. Su guerra teórica parece ser la guerra de uno contra todos.

Textos

De corpore

Al excelentísimo señor Guillermo, conde de Devonshire.
Mi muy honorable señor,

Ya puedo, excelentísimo señor, ofrecer y dedicaros esta primera sección de los *Elementos de filosofía*, que será testimonio de mis servicios hacia vos y de vuestra benevolencia hacia mí, diferida por mucho tiempo una vez editada la tercera parte. Se trata de una obra densa aunque breve, y no carente de importancia, si se considera la rectitud de mi intención. La encontraréis de fácil comprensión y clara para un lector atento y habituado a las demostraciones de las matemáticas, como vos mismo lo sois, aunque casi enteramente nueva sin que, por su novedad, pueda ofender a nadie.

Sé que la parte de la filosofía que trata de las líneas y las figuras nos ha sido legada por los antiguos en un notable estado de desarrollo, y que estos, además, nos han transmitido un excelente modelo de la lógica, mediante el cual han sabido hallar y demostrar muy célebres teoremas. Sé también que los antiguos han sido los primeros en formular la hipótesis del movimiento diurno de la Tierra; mas esta hipótesis, y también la astronomía (es decir, la física celeste), que tuvo su origen en ella, ha sido estrangulada por los lazos de las palabras de los filósofos posteriores. Por ello,

no creo que haya que situar los comienzos de la astronomía, si exceptuamos las observaciones, antes de Copérnico, que vivificó durante el siglo pasado las opiniones de Pitágoras, Aristarco y Filolao. Tras él, una vez reconocido el movimiento de la Tierra, se ha planteado el problema de la caída de los graves. Y ha sido Galileo, ya en nuestros días, quien ha abordado esta dificultad, siendo el primero en abrir la puerta de toda la física general, a saber, la naturaleza del movimiento, de suerte que el comienzo de la física no debe situarse antes de él.

Por último, William Harvey, primer médico de los reyes Jacobo y Carlos, descubrió y demostró con sagacidad admirable la ciencia del cuerpo humano —que es la parte más útil de la física— en sus libros sobre el movimiento de la sangre y la generación de los animales. Él ha sido el único, que yo sepa, que ha logrado en vida establecer una doctrina nueva superando todas las envidias.

Antes de estos hombres no había nada de cierto en física, si exceptuamos los experimentos que hacía cada cual y los relatos de la historia natural, y ello en caso de que podamos decir que son ciertas unas historias que no lo son más, en realidad, que la historia de la sociedad civil. Después de estos pioneros, Kepler, Gassendi y Mersenne han desarrollado la astronomía y la física general. El talento y la industria de los médicos (esto es, de los físicos en el auténtico sentido del término) y, sobre todo, de nuestros sabios del Colegio de Londres, han desarrollado la física del cuerpo humano, y todo ha sido llevado a cabo de una forma extraordinaria si se considera el poco tiempo transcurrido.

La física, por tanto, es una ciencia muy reciente. Pero la filosofía de la sociedad civil lo es aún mucho más; no es más antigua, en efecto, que mi libro *De cive*. Esto lo digo por haber sido maltratado, y para probar a mis detractores lo vano que ha sido su esfuerzo.

¿Entonces qué? ¿Acaso no ha habido filósofos en la antigua Grecia que hayan tratado de la naturaleza o de la sociedad civil?

Ciertamente los hubo que así se hicieron llamar, como atestiguan Luciano, que se burló de ellos, y algunas ciudades, que a menudo los expulsaron mediante edictos públicos. Pero ello no prueba necesariamente que hubiera filosofía. En la Grecia antigua hubo un ser imaginario que se asemajaba un poco a la filosofía, en virtud de un cierto aura de seriedad (mas su interior no era sino fraude y corrupción). Los incautos, creyendo que era la verdadera filosofía, se entregaban a quienes la enseñaban a pesar de las discordias que dividían a estos maestros. Como si se tratase de maestros de sabiduría, les confiaban a sus hijos pagando un alto precio, para que aprendiesen tan solo el arte de disputar y de determinarlo todo según su parecer, haciendo caso omiso de las leyes.

Los primeros doctores de la Iglesia, sucesores de los Apóstoles, nacidos por aquel entonces, se empeñaron en defender la fe cristiana contra los gentiles recurriendo a la razón natural. También ellos comenzaron entonces a filosofar y a mezclar las máximas de los filósofos paganos con las de la Santa Escritura. Primero tomaron de Platón algunas tesis poco peligrosas, pero después se apropiaron de muchas otras, poco razonables y falsas, procedentes de la *Física* y de la *Metafísica* de Aristóteles. En adelante, en lugar de una *teosebía* [culto de Dios], lo que tuvimos fue una teología llamada escolástica, la cual ha caminado sobre un pie firme —la Sagrada Escritura— y sobre un pie engangrenado —esa filosofía a la que el apóstol Pablo llamó vana y pudo haber llamado perniciosa, ya que ha suscitado en el mundo cristiano innumerables controversias, a propósito de la religión, de las que han nacido guerras—. Se la puede comparar con la Empusa de la comedia ática, que en Atenas era considerada como un demonio de formas cambiantes, con un pie de bronce y otro de asno, enviado por Hécate, según se decía, para anunciar a los atenienses la inminencia de una desgracia.

Creo que no puede hallarse mejor exorcismo contra esta Empusa que el de distinguir las reglas de la religión —es decir, las reglas para honrar y adorar a Dios vinculadas a las leyes— de las reglas de la filosofía —que son tesis de simples particulares—. Todo lo que concierne a la religión pertenece al ámbito de la Sagrada Escritura; todo lo que concierne a la filosofía pertenece al ámbito de la razón natural. Lograré establecer tal distinción si consigo tratar de los elementos de la filosofía de manera autónoma, con verdad y claridad, como lo intento. Por ello, de la misma manera que en la sección IIIª (publicada y dedicada a vuestra señoría hace ya algún tiempo) reduje todo el poder eclesiástico y civil —con razones y argumentos muy sólidos, y sin contravenir la palabra de Dios— a una sola autoridad soberana, me propongo ahora, exponiendo claramente los verdaderos fundamentos de la física, espantar y ahuyentar a esta Empusa metafísica. No lo hago peleando, sino simplemente arrojando alguna luz sobre ella.

Confío de este modo —si el temor, la circunspección y la prudencia del autor pueden ser fuente de confianza para el lector— en que todo lo que he dicho en las tres primeras partes de este libro quedará lo sucientemente demostrado mediante definiciones, y en que todo lo dicho en la cuarta quedará demostrado a partir de suposiciones ajenas a todo absurdo. Mas si alguna demostración os parece menos completa de lo que seria de esperar para satisfacer a todo lector, he aquí la razón: tal y como he concebido este libro, no es enteramente legible para todos, sino que ciertos capítulos se dirigen tan solo a los duchos en geometría. Aun así, no me cabe ninguna duda de que todo en él os dejará satisfecho a vos.

Falta todavía la segunda sección, el *De homine*. La parte en la que trato de la óptica, en ocho capítulos, la tengo preparada desde hace seis años, al igual que las figuras que la ilustran. Añadiré el

resto en cuanto pueda, si Dios quiere, aunque sé por experiencia cuán despreciado seré, pero no agradecido, por haber dicho a los hombres la verdad sobre la naturaleza humana. Lo he aprendido por las reflexiones injuriosas y las mezquinas maldades de algunos ignorantes. Sin embargo, llevaré a su término la obra que he comenzado, y no trataré de evitar la envidia mediante lisonjas; más bien me vengaré de ella intentando aumentarla. Pues me basta vuestro reconocimiento, del cual, por lo que de vos depende, gozo enormemente. Y así, rogando a Dios todopoderoso por vuestra felicidad, os ofrezco el mío en la entera medida de mis posibilidades.

El humilde siervo de vuestra Excelencia,

Thomas Hobbes
Londres, 23 de abril de 1655

The Elements of Law

De corpore politico (parte I, capítulo 6)

5. A qué se debe que la concordia se halle entre los animales irracionales pero no entre los hombres.

Sé bien que se puede objetar a esto [a la necesidad de la discordia entre los hombres en el estado de naturaleza] la experiencia que se tiene de ciertos animales, los cuales, aunque privados de razón, no dejan sin embargo de vivir en tranquilidad y buen entendimiento, ni de guardar un orden tan bueno que nunca se ve entre ellos desorden ni tumulto algunos. Lo cual puede observarse entre las abejas, a las que, por eso, se cuenta entre los animales políticos y sociables. ¿Qué impide entonces a los hombres, que gozan de todos los beneficios que proceden de la concordia, continuar gozándola entre sí como las abejas, sin ser constreñidos a mantenerla por algún poder superior? Respondo que entre los demás animales no se da ninguna disputa por lo que se refiere al honor ni a la dignidad, al contrario de lo que sucede entre los hombres. Y como de dichas disputas nacen el odio y la envidia, estas dos pasiones son la causa de las sediciones y de las guerras que arman a unos hombres contra otros. En segundo lugar, todos los apetitos de esos animales concuerdan, y se inclinan a un bien y a un alimento que es común a cada particular. Mas las pasiones desordenadas de los hombres hacen que traten de mandar, y que quieran amasar riquezas, las cuales, puesto que son diferentes para cada particular, constituyen las fuentes de las disputas y querellas que normalmente les siguen. En tercer lugar, los animales carentes de razón no ven o no imaginan que hay defectos en sus ordenamientos, lo cual explica que permanezcan contentos y satisfechos, gozando de una paz eterna. Pero en una república siempre se puede encontrar a alguien que se crea más sabio que los

demás y que trate de corregir los defectos que observa en ellos; y como la diversidad de las personas hace siempre la diversidad de las opiniones, y siempre se quieren emplear medios y remedios diversos, de dicha diversidad de opiniones nace la guerra de las voluntades. En cuarto lugar, las bestias no son lo suficientemente dueñas del uso de la voz como para poder excitar en las demás la sedición y las revueltas, pero los hombres poseen una voz con la que expresar sus pasiones e imprimirlas en los otros. En quinto lugar, carecen de toda aprehensión y conocimiento del derecho y de la injuria. Solo conocen el placer y el dolor, de donde procede que no se ataquen mutuamente ni se preparen para censurar las acciones de sus jefes mientras viven cómodamente y en la indolencia. En cambio, los hombres, que se hacen jueces del derecho y de las injurias, nunca se inclinan tanto a la sedición como cuando gozan de una gran abundancia y de una paz profunda. En último lugar, la concordia natural que se halla entre estos animales es obra de Dios, mientras que la de los hombres es algo artificial y solo subsiste asentada sobre palabras dadas y compromisos establecidos libremente. No es nada extraño que la concordia de los animales que viven juntos formando algún tipo de comunidad sea más duradera que la de los hombres, la cual es obra del arte y no de la naturaleza...

Traducción de Tucídides

Aviso al lector

Aun cuando esta traducción ya haya sido sometida a crítica por parte de varias personas cuyo juicio tengo en gran estima, sin embargo, dado que en la crítica de la multitud hay un no sé qué más temible que en el juicio de un solo individuo —por preciso o severo que sea—, he pensado que apelar a vuestra imparcialidad es un procedimiento sabio para todo aquel que se expone públicamente, y especialmente necesario para mí en mi deseo de perfección. A fin de disponer de las mejores razones para poder contar con ella, deseo explicaros rápidamente, en primer lugar, por qué he emprendido este trabajo y, a continuación, por qué, publicándolo, me he expuesto a los riesgos que comporta vuestra crítica con una esperanza tan débil de gloria como la que puede esperarse de un trabajo de esta índole. Pues sé lo que sucede con los libros que no son más que traducciones, que perjudican al traductor si están mal hechos, y si están bien traducidos no le reportan gratitud alguna.

Se ha señalado a menudo que Homero en poesía, Aritóteles en filosofía, Demóstenes en el arte oratoria, y otros entre los antiguos en cada rama del conocimiento, continúan manteniendo su primacía. Ninguno ha sido superado (nadie se ha acercado siquiera a algunos de ellos) por sus sucesores. Y entre estos autores se ha de contar también a nuestro Tucídides. Sobresale tanto en su especialidad como los demás en la suya, y en él encontramos, según una opinión muy extendida, la facultad de escribir la historia en su punto culminante. Pues la tarea propia y principal del historiador es instruir a los hombres y hacerles capaces, por el conocimiento de las acciones pasadas, de comportarse con prudencia en el presente y previsión para el futuro; no existe otra obra (al menos

puramente humana) que realice esta tarea con naturalidad y perfección mayores que las que posee la de nuestro autor.

Es verdad que se han escrito desde entonces muchas historias excelentes y aprovechables, y en algunas se han insertado discursos muy sabios tanto para las costumbres como para la política. Mas como se trata de discursos insertados, pero no de la narración, lo que permiten es apreciar más el saber del escritor que la historia en sí misma, pues la naturaleza de esta es puramente narrativa. En otras obras encontramos como anotadas a vuelapluma algunas hipótesis sutiles a propósito de fines secretos y reflexiones íntimas. Ciertamente, no es esta una de las virtudes menores de la historia, al menos cuando las hipótesis están fundadas sólidamente, y el escritor no suele arriesgarlas simplemente para embellecer su estilo o mostrar la sutileza de su imaginación. Pero estas hipótesis apenas pueden alcanzar certeza alguna, a menos que sean lo suficientemente evidentes como para que la sola narración baste para sugerir la misma conclusión al lector. Tucídides, por el contrario, aun cuando jamás se desvíe de su texto para dictar un curso de moral o de política, ni sondee nunca el corazón de los hombres más profundamente de lo que le indican sus actos mismos, es considerado, a pesar de todo, como el historiador más político que nunca haya escrito. Esta es, en mi opinión, la razón: emplea para sus narraciones una materia tan bien escogida, las ordena con tanto juicio y se expresa con tal perspicacia, que, como dice Plutarco, convierte al lector en espectador. Pues le sitúa en medio de la Asamblea del pueblo y del Senado en plena deliberación, en medio de las calles en plena sedición, en medio del campo de batalla en pleno combate. Así, de la misma manera que un hombre inteligente podría haber acrecentado su experiencia si hubiera vivido en aquel entonces, asistido a aquellos acontecimientos y conocido de cerca a los hombres y los asuntos de aquellos tiempos, un hombre inteligente puede sacar hoy un gran

provecho de todo ello mediante la sola lectura atenta de esos mismos hechos en el relato de Tucídides. De dichas narraciones puede sacar valiosas lecciones para sí mismo, y recrear por sí mismo los actos y las reflexiones de sus actores.

He tomado tal gusto por las virtudes de mi autor que han despertado en mí el deseo de darlo a conocer más ampliamente. Fue esta la razón que me empujó a traducirle, pues creer que todo lo que amamos será amado por todo el mundo de la misma manera y en el mismo grado, al igual que estimar el juicio del prójimo en función de la conformidad de su gusto con el nuestro, constituye siempre un error en el que caemos muy fácilmente. Tal vez haya caído yo en dicho error cuando he pensado que todos los hombres juiciosos a quienes les diese a conocer a este autor lo amarían tanto como yo le amo. He considerado también cuánto le han estimado los italianos y los franceses, quienes le leen en sus lenguas propias. Pero no hay mucho que estimar en sus traductores. Sobre esas traducciones, puedo decir lo siguiente (manteniéndome dentro de los límites convenientes para quien busca vuestra aprobación tras haber realizado un trabajo de esta índole): mientras que el autor aclara su relato de manera suficiente para que sus lectores siempre puedan ver a dónde les lleva, y de qué modo las causas se encadenan con sus efectos, no se encuentra esa misma claridad, de ningún modo, en las traducciones mencionadas. Se puede explicar y excusar así esta diferencia: los traductores han seguido la versión latina de Valla, que no está exenta de errores. El mismo Valla se ha referido a un manuscrito menos correcto que los que poseemos actualmente. Se hizo una traducción inglesa a partir del francés bajo el reinado de Eduardo VI (pues no pretendo negar que haya tenido a la vista una versión inglesa al hacer la mía), pero los errores se han multiplicado en ella hasta tal punto que se puede decir que se trata más de una traición que de una traducción. Por ello, he resuelto traducir la obra directamente del griego,

tomando como base la edición de Aemilius Porta, pero sin desdeñar la consulta de toda traducción, comentario o ayuda de las que pudiera servirme. He puesto mucho cuidado, y he empleado mucho tiempo, en este trabajo. Y sé que si a pesar de ello se ha deslizado en él algún error, es un error de primera mano. Por lo demas, yo no he podido descubrir ninguno, y espero que no haya muchos. Una vez terminada la obra, la he guardado durante mucho tiempo en un cajón y, por diversas razones, mi deseo de darlo a conocer había llegado a desaparecer.

Efectivamente, había observado que la mayor parte de los hombres lee la historia embargada por sentimientos que se asemejan a los del pueblo de Roma, que iba a ver a los gladiadores más para gozar del espectáculo de la sangre que para observar su habilidad en el combate. Así, la mayoría prefiere oír hablar de los grandes ejércitos, de las batallas sangrientas y de las masacres masivas, antes que reflexionar sobre el arte en virtud del cual son llevados a sus fines los asuntos de los ejércitos y los Estados. Igualmente, he observado que pocas gentes conocen bien los nombres de las ciudades que se van a encontrar en esta historia. Ahora bien, sin tal conocimiento es difícil leerla pacientemente, comprenderla perfectamente, recordarla fácilmente, sobre todo cuando hay muchas, como es aquí el caso. En efecto, en aquella época casi cada ciudad, tanto en Grecia como en Sicilia (los dos teatros principales de la guerra), formaba por sí misma una comunidad política distinta, y constituía una de las partes implicadas en el conflicto.

No obstante, he juzgado después que la primera de estas consideraciones no debía tener peso ante alguien que se puede contentar con llegar a lo más granado de los lectores. Su aprobación es lo único que ha de tenerse en cuenta, pues solo ellos son capaces de juzgar bien. En cuanto a la dificultad que atañe a la ignorancia de la geografía, he creído que no era insuperable; se la

podía poner remedio disponiendo algunos mapas. He pensado que dos ilustraciones eran particularmente necesarias a este respecto: un mapa general de Grecia y un mapa general de Sicilia. Este último lo he encontrado ya disponible, trazado por Philippe Cluverius. Por ello, he hecho que fuese insertado al comienzo del sexto libro. Pero no he podido encontrar ningún mapa de Grecia que conviniese a mi designio. Las tablas de Ptolomeo y las descripciones de sus sucesores no concuerdan con la época de Tucídides y, por consiguiente, no comportan indicación alguna de los lugares que menciona. O, cuando sí lo hacen, no se corresponden con la verdad de la historia. Por ello, yo mismo me he visto obligado a trazar un mapa lo mejor que he podido. Para representar lo esencial del país, me he apoyado en la descripción normalmente aceptada por los modernos, y la he completado indicando en él los nombres de los lugares citados por Tucídides (los del mayor número que me ha sido posible, dado el espacio disponible) y asignando su emplazamiento según puede inferirse de la lectura de Estrabón, Pausanias, Herodoto y otros autores. A fin de mostraros que no he obrado como un saltimbanqui, disponiendo lo esencial exactamente pero dejando el resto al azar, he añadido al mapa un indice en el que cito a los autores que justifican las opciones que he seguido. Con la ayuda de estos mapas, y también con la de algunas breves notas marginales que he puesto ahí donde lo he creído necesario, he pensado que la historia podría ser leída con el mayor provecho por un hombre de buen juicio o de buena educación. A él, por lo demás, es a quien se dirige el mismo Tucídides desde el principio. Así, he terminado por hacer público mi trabajo, no sin la esperanza de verle bien recibido. Si ello no se debe más que a la excelente materia de la obra, quedaré bien satisfecho.

BIBLIOGRAFÍA

Las grandes obras de Hobbes son las siguientes:

Los *Elements of Law* (*De natura humana* y *De corpore político*), que constituyen la primera tentativa de exposición completa, al menos de las partes antropológica y política, del sistema.

La trilogía formada por los *Elementos de Filosofía* (*De corpore*, *De homine*; *De cive*), que presenta el recorrido más exhaustivo del sistema.

El *Behemoth* (historia de la Revolución inglesa) y el *Leviatán* (teoría del Estado, de sus fundamentos, de sus relaciones con Iglesia y religión); numerosos textos del *Leviatán* corren en paralelo a ciertos pasajes de las dos exposiciones citadas anteriormente (*De natura humana* y *De homine* por lo que hace a la antropología; *De cive* y *De corpore político* por lo que se refiere al derecho y la política), y son simétricos a los análisis del *Behemoth* (el cual muestra qué sucede cuando los principios expuestos en el *Leviatán* no son observados).

1/ EDICIONES

Las obras completas de Hobbes han sido editadas por William Molesworth (*English Works*, 11 volúmenes; *Opera latina*, 5 volúmenes, Londres, 1840). Hay una reimpresión relativamente reciente: Aalen, Ediciones Scienta, 1962.

Otras obras han sido editadas de forma separada después, en especial la refutación del *De mundo*, de Thomas White (ed. de J. Jacquot y H. W. Jones, Vrin-CNRS, 1973). El *Short Tract on the first Principles* fue publicado por Ferdinand Tönnies como apéndice a su edición de los *Elements of Law* de 1889.

Hay una nueva edición de las obras de Hobbes en curso de publicación: The Clarendon Edition of the philosophical Works of Thomas Hobbes. En 1983, H. Warrender ha ofrecido una nueva edición de la versión latina del *De cive*.

2/ BIOGRAFÍAS

La autobiografía de Hobbes (*Thomae Hobbes Malmesburiensis Vita, autore seipso*) está en el tomo I de sus *Opera latina*. La biografía de Aubrey se puede encontrar, por ejemplo, en la colección Penguin (*Aubrey's Brief Lives*, edición de Oliver Lawson Dick).

Sobre las biografías de Hobbes, se ha de consultar el excelente artículo de François Tricaud «Eclaircissements sur les dix premières biographies de Hobbes», *Archives de Philosophie*, abril-junio de 1985, pp. 277-286.

3/ BIBLIOGRAFÍA

La más completa es la de Alfred Garcia: *Thomas Hobbes: bibliographie internationale de 1620 à 1986* (Centre de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, 1986). Sobre la bibliografía en torno a las obras mismas de Hobbes, se debe tener en cuenta el trabajo de F. Tricaud «Quelques éléments sur la question de l'accès aux textes dans les études hobbienes», *Revue internationale de philosophie*, nº 129 (1979), pp. 393-414.

A partir del número de abril-junio de 1988, los *Archives de Philosophie* publican bianualmente un Boletín de bibliografía sobre Hobbes.

4/ ESTUDIOS

Es preciso remitirse a las bibliografías citadas en el epígrafe anterior. Citaremos solo los siguientes estudios:

M. Malherbe, *Thomas Hobbes ou l'œuvre de la Raison*, París, Vrin, 1984.

A. Pacchi, *Introduzione a Hobbes*, Roma, Laterza, 1979 (incluye, siguiendo el uso de la colección, una muy útil historia de la crítica).

G. Paganini, Th. Hobbes, *Moto, luogo e tempo (De motu, loco e tempore)*, UTET, 2010.

R. Polin, *Hobbes, Dieu et les hommes*, París, P.U.F., 1981.

J. Terrel, *Hobbes. Matérialisme et politique*, París, Vrin, 1994.

D. Weber, *Hobbes et le désir des fous*, París, P.U.P.S., 2007.

_____, *Hobbes et le corps de Dieu*, París, Vrin, 2009.

Y.-Ch. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, París, Vrin, 1988.

La revista *Hobbes Studies* se publica desde 1988.

ÍNDICE